الأنباءُ الثَّلاثة الكُبرى في الدِّين

٢ ـ المعاد

(ارتهان الإنسان بعمله في نشأةٍ أُخرى)

الأنباءُ الثَّلاثة الكُبرى في الدِّين

٢ ـ المعاد

(ارتهان الإنسان بعمله في نشأةٍ أُخرى)

ويحتوي على بحثٍ في

حقيقة الإنسان

واشتماله على البُعدين الأخلاقيّ والرُّوحيّ

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٨م

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (   ) لسنة ٢٠١٨م

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على جميع الأنبياء والمرسلين، لا سيّما (محمّد) وآله الطّيّبين الطّاهرين.

وبعد.. فإنَّ من الضَّروري للمرء بعد الإذعان بوجود الإله انطلاقاً من المنبِّهات الفطريَّة والدَّلائل الكونيَّة التَّحقُّق من النَّبأ العظيم الّذي جاء في الدِّين عن بقاء الإنسان بعد هذه الحياة مرهوناً بما عمله فيها، وعودته إليها للحساب والجزاء.

إنَّ هذا النَّبأ حقّاً نبأ مهول ومزلزل للإنسان؛ لأنَّه يوسِّع وجود الإنسان من فترة محدودة إلى أمدٍ خالدٍ، كما يعني أنَّ أعمال الإنسان في هذه الحياة ليست منقضية، بل إنَّ لها أثراً خالداً في سعادته وشقائه.

وفي هذا النَّبأ في حدِّ ذاته ما يكفي أن يكون باعثاً عقليّاً وفطريّاً ملزماً للإنسان للتَّحقُّق حول الدِّين، بل حقيق بالإنسان أن يتحوَّط في عمله وسلوكه في هذه الحياة بمراعاة القيم الفطريَّة حتَّى إذا لم يصل إلى اليقين بالدِّين.

إنَّ التَّحقُّق من هذا النَّبأ بشكل وثيق مرهون بإثبات الرِّسالة، وهو ما سنبحث عنه في القسم المقبل.

إلَّا أنّنا قدَّمنا هذا النَّبأ؛ لأنَّه النَّبأ الثَّاني بعد وجود الإله في مضمون الرِّسالة، فالرِّسالة دعت إلى الإيمان بالله واليوم الآخر، كما يتكرَّر ذلك في الآيات القرآنيَّة.

وقد تضمَّن هذا القسم توضيح هذا النَّبأ ومعالمه وأصوله في الدِّين.

وقد عقَّبتُ ذلك ببحثٍ حول حقيقة الإنسان، من جهة توقُّف هذا النَّبأ على إثبات البُعد الأخلاقيّ والرُّوحيّ للإنسان. والله أسأل أن ينفع به الباحثين عن الحقيقة، السَّاعين إليها.

النَّبأ الثَّاني: المعاد

نقطتان ينبغي تقديمهما

١ ـ تقوّم هذا النَّبأ بعناصرٍ ثلاثة تتعلَّق بحقيقة الإنسان

٢ ـ المعاد والعلوم الحديثة

الكلام حول حقيقة (المعاد) في أمور..

(١) اشتمال هذا النَّبأ على عناصر ثلاثة

(٢) الدَّليل على النَّشأة الأُخرى للإنسان

(٣) تفسير النَّشأة الأُخرى لغاية خلق الكون والحياة

(٤) أهمّية هذا النَّبأ وتأثيره على معنى هذه الحياة الدُّنيا

(٥) دلالة النَّشأة الآخرة في شأن كيان الإنسان

اشتمال الإنسان على الضَّمير ودوره في حياته

كون النَّشأة الأُخرى تبلوراً للضَّمير والممارسات الأخلاقيَّة

علاقة الإيمان بالله بالقيم الأخلاقيَّة من خلال الشُّكر والأدب

علاقة التَّشريعات المتحرّية للمصالح الاجتماعيّة بالقيم الأخلاقيَّة

مدى ترتّب الثَّواب الأُخرويّ على الممارسات الأخلاقيَّة الفاضلة غير المقترنة بالدّاعيّ الإلهيّ

(٦) دلالة النَّشأة الأُخرى على أنَّ القيم الأخلاقيَّة بشائر سعادة أو نُذُر شقاء

النَّبأ الثَّاني: المعاد

(**النَّبأ الثَّاني**): ـ من الأنباء الثَّلاثة الكبرى في الدِّين ـ هو بقاء الإنسان بعد المماتِ ليعود في نشأةٍ أخرى ويتلقَّى نتائج أعماله، ويُعبَّر عن تلك النَّشأة الثَّانية بـ(اليوم الآخر) و(الدَّار الآخرة).

وهذا النَّبأ جزء لا يتجزَّأ من مضمون الدِّين بمنظور القرآن الكريم، وهو ثاني النَّبأين العظيمين بعد وجود الله سبحانه، ودين الإسلام معنيٌّ بالتَّأكيد على هذا النَّبأ المعهود في الأديان الإلهيَّة من قبل، لاسيَّما أنَّ النَّاس في الجزيرة العربيَّة كانوا عموماً يؤمنون بالله سبحانه، ولكن كانت لديهم مشكلتان: مشكلة الشِّرك، ومشكلة عدم الإيمان بـ(اليوم الآخر)؛ ومن ثَمّ فإنَّ الآيات القرآنيَّة دائماً تدور حول هذين الموضوعين.

بل جملة من السُّور المكِّيَّة كسورة (النَّبأ) نزلت للتَّأكيد على خصوص اليوم الآخر وعُبِّر عنه بـ(النَّبأ العظيم)، ومثلها سور أخرى[1]، كما أنَّه هو الفكرة المحوريَّة في عددٍ آخر من السُّور.

لكن يظهر أنَّه وقع في هذا النَّبأ لدى بعض الفرق في الدِّينين اليهوديّ والمسيحيّ شيءٌ من الإبهام حتَّى لم تُعَد من العقائد الأساسيَّة عند هذا البعض منها، وهذا ينبغي أن يُعَدَّ من عوارض الإبهام الّتي طرأت على الحقائق الدِّينيَّة في هذين الدِّينين.

---

(١) مثل سوَر: التكاثر، والقارعة، والزلزلة، والعاديات، والليل، والغاشية، والطارق، والانشقاق، والمطفّفين، والانفطار، والتكوير، والنازعات، والقيامة.

فاليوم الآخر ـ كما جاء في القرآن الكريم ـ عقيدة مشتركة بين الأديان الإلهيَّة؛ ولذلك حُكي عن عدد من الأنبياء ﷺ كما في قوله سبحانه[1]: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَـذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾، وقوله تعالى[2]: ﴿**وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّـهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ**﴾.

إذن، بقاء الإنسان بعد الممات ليعود في نشأةٍ أخرى هو من أركان الدِّين الإلهيّ الجامع، ومن ثَمَّ قُرن الإيمان باليوم الآخر بالإيمان بالله سبحانه في إشارةٍ إلى أنَّ المرء إنَّما يكون مؤمناً إذا آمن بالله سبحانه وباليوم الآخر، قال تعالى[3]: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّـهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ**﴾، وقال سبحانه[4]: ﴿**وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾.

ولأجل ذلك عُدَّ هذا النَّبأ من جملة أصول الدِّين، بجنب التَّوحيد والرِّسالة، رغم أنَّه من جملة ما جاءت به الرِّسالة؛ وليس ذلك إلَّا لأهمّيّته وركنيَّته في الدِّين بحيث يجب الاطِّلاع عليه والإقرار به، كما يجب الاطِّلاع والإقرار بالتَّوحيد والرِّسالة.

نقطتان ينبغي تقديمهما

وينبغي هنا تقديم نقطتان:

تقوّم هذا النَّبأ بأمور ثلاثة تتعلَّق بحقيقة الإنسان

(**النقطة الأولى**): في ما يتقوَّم به هذا النَّبأ في شأن الإنسان، وهو ثلاثة أمور:

---

(١) سورة البقرة: ١٢٦.

(٢) سورة العنكبوت: ٣٦.

(٣) سورة البقرة: ٨.

(٤) سورة النساء: ٣٩.

١ ـ الاختيار؛ إذ به يصحُّ تحميل الإنسان مسؤوليَّة أعماله.

٢ ـ الضَّمير؛ إذ به يدرك الإنسان ما ينبغي أن يفعله أو يتركه، فتتمُّ الحجَّة عليه.

٣ ـ وجود البُعد الرُّوحيّ؛ إذ به يتأتَّى افتراض بقاء الإنسان بعد الممات رغم فناء جسده.

وهذه الأمور فعلاً ثابتة في الإنسان، فلنذكر إيضاحاً موجزاً لكلِّ واحدٍ[1]:

أمَّا الأمر الأوَّل ـ وهو أنَّ الإنسان كائن مختار في سلوكه وأفعاله ـ فالمراد بذلك أنَّ المبادئ الجاهزة والنَّامية في الإنسان من غير خيار له فيها لا تؤدِّي بشكلٍ قهريٍ إلى صدور السُّلوكيَّات والأفعال الّتي تصدر منه، بل يتَّصف الإنسان بالقدرة على التَّحكُّم في سلوكه، فهناك مساحة من الحرِّيَّة تقع بين تلك المبادئ غير الاختياريَّة وبين سلوك الإنسان وأفعاله، يستطيع الإنسان من خلالها التَّحكُّم في هذا السُّلوك.

ويقع في مقابل هذا الاتِّجاه اتِّجاه آخر يقدِّر أنَّ الإنسان ليس حرَّاً مختاراً حقيقةً، وإنَّما يتراءى له كونه مختاراً، فهو مسوق إلى نهاياته قهراً، ولا يستطيع أن يفلت عمّا تسوقه إليه المبادئ الّتي خُلق عليها وتأثَّر بها.

وهذا الاتِّجاه خاطئٌ بشهادة الوجدان الإنسانيّ؛ فإنَّ كلَّ إنسانٍ يشعر من نفسه أنَّه مختار في عامَّة سلوكيَّاته وأفعاله، والمبادئ الّتي وُجد عليها تمثِّل دواعي وأغراضاً لصدور الأفعال منه باختياره، وعلى ذلك تبتني مسؤوليَّة الإنسان عن أعماله، فهو الّذي إنْ أساء استوجب الذَّمَّ والعقاب، وإنْ أحسن استوجب المدح والثَّناء، وهذا أمر يجده الإنسان تجاه نفسه، كما يرى ذلك في شأن سائر النَّاس، فمَن تعمَّد أذاه حمَّله مسؤوليَّة عمله، وهذا المعنى في أصله أمر واضح ومشهود لجميع النَّاس.

---

(١) لاحظ زيادة تفصيل لذلك في بحث (حقيقة الإنسان).

نعم، هناك مدارس فكريَّة تنفي عن الإنسان الاختيار الحقيقيّ، وتحتجَّ على ذلك بحججٍ فنيَّة: فلسفيَّة، أو نفسيَّة.

إلَّا أنَّ هذا الرَّأي تنكُّر للبديهة الواضحة بحسب الرُّشد الإنسانيّ العامّ، بل مَن أنكر هذه الحقيقة لا يجري عليها في سلوكه وعمله، فهو يتعامل مع نفسه ومع الآخرين على أنَّهم مختارون، ويحمِّلهم مسؤوليَّة أعمالهم، فيستحسن الأفعال الحسنة، ويرى أصحابها جديرين بالثَّناء، كما أنَّه يستقبح الأفعال السَّيِّئة، ويرى أصحابها حقيقين بالذَّمّ، ولا يتقبَّل اعتذارهم بأنَّهم انساقوا إلى أفعالهم الّتي فعلوها وفق العوامل النَّفسيَّة ـ الوراثيَّة والتربويَّة والاجتماعيَّة ـ القاهرة.

ومن ثَمَّ فإنَّه لا حاجة بنا في هذا البحث إلى التَّطرُّق للحجج الّتي تحجَّجوا بها بعد أن كانت ـ كما تسمّى في علم المنطق ـ شبهات في مقابل البديهة.

وأمَّا الأمر الثَّاني ـ وهو وجود الضَّمير الإنسانيّ ـ فالمراد به أنَّ هناك قوَّة في داخل الإنسان تحدِّد له ما ينبغي أن يفعل أو يترك، وبها يستقبح الإنسان القبيح، مثل: الاعتداء، والكذب، والتُّهمة، وغير ذلك. ويستحسن الصِّدق والعدل والإنصاف.

وفي مقابل إثبات الضَّمير للإنسان هناك رأي لبعض مدارس علم النَّفس ينكر ثبوت هذه القوَّة في داخل الإنسان، ويرى أنَّ هذه القيم أمور مصطنعة من قبل الإنسان لإحراز مصالحه ومنافعه، وليست هي قوَّة مستقلَّة قائمة في الإنسان تهديه إلى السُّلوك الصَّحيح والخاطئ.

وهذا الرَّأي أيضاً خاطئ بشهادة الوجدان الإنسانيّ، فإنَّنا نجد جميعاً من أنفسنا وجود هذه القوَّة الّتي تمدُّنا بالقيم الأخلاقيَّة، ووجود هذه القوَّة ركن أساس في تحميل الإنسان للمسؤوليَّة؛ لأنَّه من خلالها يعرف الصَّحيح والخاطئ، ولولاها لم يستحقّ المخطئ: عتباً، ولا ملامةً، ولا تقريعاً، ولا استحقّ السَّليم: ثناءً، ومدحاً، وإشادةً.

ويكفي منبِّهاً على ذلك أنَّ أصحاب هذا الرَّأي ينطلقون في سلوكهم العمليّ على مراعاة القيم، والمطالبة بها، ويحمِّلون المسؤوليَّة لَمن انتهكها، فهم إنَّما ينكرونها نظريّاً كبعض الشُّبهات الفنيَّة.

وحيث إنَّ هذا الأمر جزء من الرُّشد العامّ فلا نجد حاجةً إلى عرض الحجج الّتي تمسَّك بها مَن ينفي هذه الصِّفة عن الإنسان.

وأمَّا الأمر الثَّالث ـ وهو أنَّ الإنسان ذو بُعد روحيّ يبقى محفوظاً بعد الوفاة ـ فهو يقع في مقابل مَن يعتقد أنَّ الإنسان موجود مادّيٌّ، يبطل وجوده بفناء جسده، ويستحيل عوده إلى الحياة.

والواقع أنَّ أصل وجود بُعد روحيٍّ للإنسان أمر تثبته الحجج العلميَّة، ويبقى البتُّ ببقاء هذه الرُّوح بعد الممات منوطاً بما يرد في الدِّين.

والحجَّة على أصل وجود بُعد روحيٍّ للإنسان: هي أنَّ جملةً من النَّشاطات الإنسانيَّة مثل: الإدراك، والأخلاق، والاختيار ممَّا لا يمكن تفسيره بتفسير مادّيٍّ، بمعنى تلخيصه في جملةٍ من النَّشاطات الفيزيائيَّة والكيميائيَّة الجارية في الدَّماغ. وقد ذكرنا زيادة إيضاحٍ لذلك في الحديث عن تداعيات نظريَّة التَّطوُّر في أواخر بحث وجود الإله.

فهذه الأمور الثَّلاثة ـ الّتي يتقوَّم بها ثبوت المعاد ـ أمور ثابتة لا استبعاد فيها.

المَعاد والعلوم الحديثة

(النُّقطة الثَّانية): في المَعاد والعلم الحديث.

فهل ينفي العلم الحديث إمكان بقاء الإنسان بعد الممات وعوده إلى الحياة في نشأةٍ أُخرى أو لا؟

الصَّحيح: أنَّ العلم لا يقضي في هذا الشَّأن بنفي ولا إثبات، فيبقى الاعتقاد به

مرهوناً بقيام الحجَّة عليه في الدِّين، وهذه الحجَّة قائمةٌ عليه بشكل واضح كما تقدَّم.

ولكن هناك مَن رأى أنَّ العلم لا ينسجم مع هذا النَّبأ؛ لأنَّ هذا النَّبأ مبنيٌ على وجود بُعد روحانيٍّ للإنسان ليبقى بعد الممات ويُعاد مرَّةً أُخرى، وهو ممَّا ينفيه العلم، حيث إنَّ جملةً من العلوم الحديثة ـ من قبيل: علم الأحياء، والنَّفس، والطِّبّ، والفيزياء، والكيمياء ـ قد توصَّلت إلى أنَّ الإنسان كائنٌ مادّيّ بحت كالنَّباتات والحيوانات، والنَّشاطات الرُّوحيّة فيه لا تزيد عن كونها تبلوراً للنَّشاطات الفيزيائيَّة والكيميائيَّة الجارية في الدَّماغ.

وعليه يفنى الإنسان بالممات فناءً تامَّاً، ولا يمكن إعادته بعد فناء جسده.

وهذه الرُّؤية غير صائبة؛ لأنَّ ما ذُكر في شأن اقتضاء العلم الحديث لمادّيّة الإنسان أمر خاطئ، فالعلوم الطَّبيعيَّة في بداية عنفوانها كانت تعتقد أنَّ العمليَّات الإدراكيَّة والنَّفسيّة أمور مادّيّة بحتة، لا من جهة حجَّةٍ قائمةٍ على ذلك، بل كحدسٍ به من جهة نجاحات العلم في الكشف عن النُّظم المادّيّة للكون والكائنات، فكانت مادّيّة الإنسان وسائر الحيوانات حدساً أوليّاً للعلم في منظوره القديم.

إلَّا أنَّ جملةً من الدِّراسات الحديثة في العلم رجَّحت وجود جانبٍ روحيٍّ للإدراك والظَّواهر النَّفسيَّة؛ لعدم إمكان حصرها في تغييرات فيزيائيَّة وكيميائيَّة بحتة. وقد برهن على ذلك بعض كِبار الأطباء في القرن العشرين من خلال تجارب عمليَّة أجراها على المرضى[١]. وقد تقدَّم منّا بحث موجز في ذلك في مباحث وجود الإله.

---

(١) تعرضنا لتفصيل ذلك في بحث (حقيقة الإنسان).

الكلام حول حقيقة (المعاد) في أمور

إذا عرفت ما تقدَّم يقع الكلام حول هذا النَّبأ في أمور:

١ ـ اشتمال هذا النَّبأ على عناصر ثلاثة.

٢ ـ الدَّليل على النَّشأة الأخرى للإنسان.

٣ ـ تفسير النَّشأة الأخرى لغاية خلق الكون والحياة.

٤ ـ أهمّية هذا النَّبأ وتأثيره على معنى هذه الحياة الدُّنيا.

٥ ـ دلالة النَّشأة الآخرة في شأن كيان الإنسان.

٦ ـ دلالة النَّشأة الأخرى على أنَّ القيم الأخلاقيَّة هي بشائر سعادة أو نُذُر شقاء

٧ ـ موضوع الجزاء الأخرويّ هو السُّلوك الأخلاقيّ.

٨ ـ الوصف الأخلاقيّ للجزاء الأخرويّ.

٩ ـ نظام إنتاج الأعمال الأخلاقيَّة في الآخرة هو على حدِّ الزَّرع والحصاد.

١٠ ـ في كيفيّة تقدير الأعمال في النَّشأة الأُخرى.

١١ ـ لا عقاب في الآخرة إلا لَمن تمَّت عليه الحجَّة.

١٢ ـ تعادل الدُّنيا والآخرة.

١٣ ـ عدالة إجراءات الجزاء في النَّشأة الأخرى.

١٤ ـ استعمال الوعيد في النُّصوص الدِّينيَّة لمزيد الحثِّ على الصَّلاح والفضيلة.

١٥ ـ مدى عدالة الوعيد بالعقوبات الأخرويَّة.

(١) اشتمال هذا النَّبأ على عناصر ثلاثة

(الأمر الأوَّل): في محتوى هذا النَّبأ.

إنَّ هذا النَّبأ يشتمل على عناصر ثلاثة:

(الأوَّل): بقاء روح الإنسان بعد الممات، ومرجع ذلك إلى أنَّ الإنسان ليس كائناً مادّيّاً محضاً بل هو مؤلَّف من جزأين ملتئمين: الجسد المادّيّ، والرُّوح المعنويّة. فإذا اختلّ الأوَّل ولم يعد صالحاً لحمل الرُّوح انفصلت الرُّوح عنه.

وقد يفترض بعض النَّاس أنَّ من الجائز أن تنعدم الرُّوح بالممات، ولكن يعيدها الله سبحانه وتعالى من العدم.

ولكنَّ الظَّاهر من الآيات القرآنيَّة أنَّ الإنسان باقٍ بعد الممات حتَّى إعادته إلى الحياة يوم القيامة[١]، ومن ثَمّ عُبّر عنه في القرآن الكريم بـ(اللَّبث)، قال تعالى[٢]: ﴿**يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا**﴾، وقال عزّ وجلّ[٣]: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّـهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَـذَا يَوْمُ الْبَعْثِ**﴾.

(الثَّاني): إعادة الإنسان مرَّةً أخرى في النَّشأة الأخرى، بأنْ يُعاد خلق الجسد، وتحلُّ

---

(١) على أنَّ هناك قولاً بأنَّ الشَّيء المعدوم تماماً لن يعود بعينه؛ لأنَّ ما أُوجد من جديد لا صلة بينه وبين ذلك المعدوم حتَّى يُعَدّ إعادةً له. نعم، قد يماثله، فالفاعل يستطيع أن يوجد مائة مماثل للشَّيء المعدوم، فأيُّ واحدٍ يكون ذلك الشَّيء بعينه، مثلاً إذا فُرض أنَّ الإنسان قادر على إعدام المادَّة تماماً ثُمَّ إيجادها، فأعدم صندوقاً خشبيّاً معيّناً تماماً بحيث لم يعد هناك خشب، ثُمّ أوجد عدّة صناديق مماثلة فأيُّها يكون ذلك الصُّندوق المعدوم، وأيّة صلة له مع ذاك حتَّى يكون إعادةً له، فلاحظ.

(٢) سورة الإسراء: ٥٢.

(٣) سورة الروم: ٥٦.

فيه الرُّوح كما كان في هذه الحياة الدنيا.

وعليه: فحياة ما بعد الموت تمرُّ بمرحلتين:

أ ـ مرحلة أولى: تكون الحياة روحانيَّة محضة، بمعنى أنَّ الرُّوح تكون موجودةً وحدها، ولا تحلُّ في الجسد.

ب ـ ومرحلة ثانية: يُعاد خلق الجسد فيها، وتحلّ الرُّوح فيه، وذلك في النَّشأة الأخرى المعبَّر عنها بـ(يوم القيامة).

إذن، هذه الحياة الدُّنيا تنتهي في وقت لاحق، ثُمَّ ينشئ الله النَّشأة الأخرى.

وتفيد النُّصوص القرآنيَّة أنَّ انقضاء الحياة الدُّنيا يكون بحوادث كونيَّة عظيمة، وحوادث أخرى كبيرة تحدث في الأرض، فكأنَّ النَّظم الكونيّ كلَّه ينتقض ويُعاد من جديد، كما قال سبحانه[1]: ﴿**يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ**﴾.

ويقابل هذا العنصر في هذا النَّبأ اعتقاد قوم يرون أن لا عودة للأجساد، فحياة الإنسان بعد الممات روحانيَّة محضة، كما أنَّه يتلقّى آثار أعماله بمجرَّد الممات، ولا انتظار لانقضاء الحياة الدُّنيا للخلق، وإنشاء الله سبحانه الكون نشأةً أخرى. **ولكنَّ** القرآن الكريم صريح وواضح في عود الإنسان إلى الحياة الجسمانيَّة بعد انقضاء هذه النَّشأة، وقد جاء ذلك في الرَّدِّ على الكفّار والمشركين الّذين كانوا يستبعدون ذلك.

(الثَّالث): محاسبة الإنسان على أعماله ومجازاته عليها عند العود إلى الحياة الجسمانيَّة في يوم القيامة.

ففي يوم القيامة تُنصب موازين القسط للأعمال، فيقدَّر عملُ كلِّ عاملٍ من ذكر

---

(١) سورة الأنبياء: ١٠٤.

وأنثى، ويوفَّى كلُّ امرئٍ ما كسب دون ظلمٍ وإجحاف، فمَن عمل خيراً لقي خيراً، ومَن عمل شرّاً لقي شرّاً، وللنَّاس كلِّهم درجات بحسب أعمالهم.

إنَّ النَّشأة الأخرى تختلف عن هذه النَّشأة الدُّنيا، فهذه النَّشأة بالنِّسبة إلى الإنسان دار تكليفٍ واختبار، والنَّشأة الأخرى بالنِّسبة له هي دار حصاد وجزاء.

واختبار الإنسان في هذه الحياة على مستويين: الاختبار المعرفيّ، والاختبار الأخلاقيّ.

أمَّا الاختبار المعرفيّ فهو بتحرِّي الحقيقة ومعرفتها بمعونة الرَّسائل الإلهيّة، والمراد بالحقيقة هي آفاق الحياة الكبرى من وجود الله سبحانه، والدَّار الآخرة، والمنهج الّذي يجب العمل عليه، والوظائف الّتي لابدَّ من رعايتها، فهذه معرفة يلزم كلُّ إنسانٍ من تحصيلها، ولو افتقد هذه المعرفة، فإنْ كان هذا الافتقاد عن إعراضٍ أو إهمالٍ كان ذلك خطيئةً أخلاقيّةً، وإنْ لم يكن عن تقصيرٍ بل كان عن قصورٍ فهو بالنَّتيجة خطأ، وليس المخطئ كالمصيب.

وأمّا الاختبار الأخلاقيّ فهو بأن يعمل بالسُّلوك الفاضل، ويستقيم عليه في اختبارات هذه الحياة وعوارضها، فلا يخرج عن خطِّ الاستقامة.

وبناءً على ذلك: فإنَّ جميع أفعال الإنسان وسلوكيَّاته الاختياريّة تترك آثاراً مناسبةً لها في نشأةٍ أخرى، فمَن عمل عملاً صالحاً ابتغى فيه وجه الله سبحانه شكره الله تعالى يوم القيامة، ومَن عمل عملاً صالحاً لداعٍ فاضل لقي رفقاً وتقديراً لعمله، ومَن عمل عملاً سيّئاً لقي جزاء عمله، كما ورد في الآية الشريفة ما يقرب من هذا المضمون[1]: ﴿**لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى**﴾.

(١) سورة النجم: ٣١.

(٢) الدَّليل على النَّشأة الأُخرى للإنسان

(الأمر الثَّاني): في الدَّليل على النَّشأة الأخرى للإنسان بعد المات.

إنَّ العمدة في إثبات بقاء الإنسان وعوده إلى الحياة المادّيّة للحساب والمجازاة هي ما ورد عنه في الرِّسالات الإلهيّة، بما اشتملت عليه من تأكيد هذا النَّبأ العظيم.

ولكن قد يؤيِّد بعض عناصره الثَّلاثة المتقدِّمة شواهد من الفطرة والعقل تناسب عدم فناء الإنسان بالمات ومجازاته على أعماله.

أمَّا شاهد الفطرة فهو يقوم على أساس عدِّ بقاء الإنسان بعد المات من جملة المشاعر الفطريَّة للإنسان، بمعنى أنَّ الإنسان ينظر إلى الأموات بعين البقاء، ولا يصدِّق أنَّهم فنوا تماماً، ولذا يتعارف عند النَّاس عند ذكر الأموات ـ خصوصاً رجال العلم ـ تمنِّي الخير والسَّعادة والفرح لهم، بل هذا متعارف حتَّى في الأجواء غير الدِّينيّة.

ولازم كون هذا الشُّعور فطريَّاً أن يكون هذا الشُّعور صادقاً؛ لأنَّ المشاعر الفطريَّة لها نوع دلالة على تحقُّق مقتضاها.

هذا، وهناك حديث حول بلوغ هذا الشُّعور إلى درجةٍ يُعَدّ معها من المشاعر الفطريَّة، وقد تطرَّقنا له في بحث الدِّين والإلهام.

وأمَّا شاهد العقل فمن وجهين:

(الوجه الأوَّل): إنَّ العقل يدرك بالتَّأمُّل عدم كون الإنسان وجوداً مادّيّاً بحتاً ـ بحيث يفنى بالمات لا محالة ـ بل يكتشف العقل وجود جانب روحانيٍّ في الإنسان من المعقول بقاؤه بعد المات، كما تساعد على ذلك معطيات العلم الحديث.

والوجه في ذلك: أنَّ جملةً من الظَّواهر الّتي نشهدها في الإنسان من قبيل ظاهرة:

الفكر، والأخلاق، والتَّحكّم ـ أي الاختيار ـ هي ظواهر روحانيّة، وليست مادّيّة، فتكشف بذلك عن وجود بُعد روحانيٍّ للإنسان، وقد لا يجزم العقل أنَّ هذا البُعد الرَّوحانيّ هل من شأنه بطبيعته أن يبقى بعد انتفاء الجسد أو لا؟ ولكنَّ أصل ثبوت البُعد الرَّوحانيّ للإنسان ممهِّد لإمكان الإذعان ببقاء هذا البُعد بعد الوفاة.

(**الوجه الثَّاني**): ـ ما ذُكر في كلام غير واحدٍ من أهل العلم ـ إنَّ العقل يدرك لزوم بقاء الإنسان بعد الممات لأجل المجازاة على الأعمال؛ وذلك لأنَّ النَّاس يظلم بعضهم بعضاً في هذه الحياة الدُّنيا مظالم شديدة، مثل: قتل الآخرين بغير حقٍّ، أو الجناية عليهم، أو سرقة أموالهم، وفي كثير من هذه الموارد لا يتلقّى الجاني جزاءه في هذه الحياة، فالعقل إذا حُفّز بهذا الاتِّجاه وتأمَّل عدل الله سبحانه يتوقَّع بقاء الإنسان بعد الممات لكي يُجازى فيه الظَّالم، ويعوَّض فيها المظلوم؛ لأنَّ مقتضى عدل الله سبحانه أن لا يفلت الظَّالم من أثر ظلمه، ولا يبقى المظلوم من غير ردّ ظلامته، وبذلك يحدس العقل بوجود دارٍ أخرى متمّمة لهذه الحياة الدُّنيا يُجازى فيها مَن لم يتلقَّ الجزاء في هذه الحياة، ويحصل المظلوم على ظلامته فيها.

وقد يُستنبط هذا المعنى من بعض النُّصوص الدِّينيَّة التي تدلّ على أنَّ الآخرة هي دار تُنصب فيها موازين القسط، فيُجازى الظَّالمون بظلمهم، ويُثاب المظلومون على ما فُعل بهم، كما قال تعالى[١]: ﴿**وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾، وقال سبحانه[٢]: ﴿**يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾، وقال عزّ وجلّ[٣]:

(١) سورة يونس: ٥٤.

(٢) سورة النحل: ١١١.

(٣) سورة الأنبياء: ٤٧.

﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾.

هذا ما يمكن ذكره في إثبات اقتضاء الفطرة والعقل لبقاء الإنسان بعد المات.

ومع ذلك: فلو قُدِّر أنَّ هذه الإدراكات لا تزيد على كونها مشاعر وهواجس إنسانيَّة فإنَّها تتأكَّد بما جاء في الدِّين من إثبات النَّشأة الأخرى.

(٣) تفسير النَّشأة الأُخرى لغاية خلق الكون والحياة

(الأمر الثَّالث): إنَّ من جملة وجوه أهمّيّة هذا النَّبأ بوجود النَّشأة الأخرى أنَّه يفسّر الغاية من خلق الكون.

بيان ذلك: أنَّ من المسائل المعضلة لدى علماء الطَّبيعة هي الغاية من خلق الكون؛ وذلك لأنَّ التَّأمُّل في الطَّبيعة يعطي أنَّها تستبطن بصماتُ غاياتٍ هادفة تسير إليها، وقد تمَّ اكتشاف أنَّ المعادلات الكونيَّة أُرسيت بشكلٍ يُنتج الحياة والوجود الحالي للكون، ولكن لم يتبيَّن ما هي الجهة النِّهائيَّة الّتي يتحرَّك إليها؟ ولماذا تمَّ خلق هذه الأجرام العظيمة الّتي يشتمل كلُّ واحدٍ من ملايين المجرّات على أعداد هائلة منها؟ وإلى أين تتَّجه حركة الكون والحياة؟

وتدلُّ النُّصوص الدِّينيَّة على ارتباط خلق الكون والإنسان بالنَّشأة الآخرة، فوجود الإنسان ـ وفق نظام الاختبار ـ هي الغاية من خلق عالم المادَّة لينتهي الأمر إلى مشهد تتَّسع له السَّماوات والأرض كلُّها، ينال الإنسان فيه جزاء أعماله، كما قال سبحانه بعد ذكر مصير الفريقين (المؤمنين وغيرهم) في الآخرة[١]: ﴿**أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى * أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى**﴾، وقال تعالى[٢]: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّـهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا**

---

(١) سورة القيامة: ٣٦ ـ ٤٠.

(٢) سورة آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١.

عَذَابَ النَّارِ﴾، وقال سبحانه(١): ﴿**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّـهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّـهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ * وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ * أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ**﴾.

فهذه الآيات ونظائرها تفيد أنَّه لو لم تكن هناك نشأةٌ أخرى للإنسان ولعالم المادَّة لكان خلق الإنسان وخلق عالم المادَّة أشبه بالفعل اللاهي العبثيّ، واللَّعب الّذي لا غاية له.

---

(١) سورة ص: ٢٦ ـ ٢٨.

(٤) أهمّيَّة هذا النَّبأ وتأثيره على معنى هذه الحياة الدُّنيا

(الأمر الرَّابع): إنَّ هذا النَّبأ لا تقتصر أهمّيّته في شأن الإنسان على إثبات امتداد وجود الإنسان وبقائه بعد المات، بل إنَّه يقلب معنى هذه الحياة الدُّنيا أيضاً للإنسان؛ وذلك لأنَّ حياة الإنسان هذه إذا لم تكن متبوعةً بحياةٍ أخرى ـ تكون هي الغاية لذاتها ـ فيكون اهتمام الإنسان فيها بما تيسَّر له من: الرَّاحة، والمتعة، والالتذاذ. وأمَّا إذا كانت هذه الحياة متبوعةً بحياةٍ أخرى ـ تكون صدىً لمعرفة الإنسان وسلوكه في هذه الحياة ـ فإنَّها تكون فرصةً امتحانٍ للإنسان، تُراقَب فيها اهتماماته وسلوكه ليحصد نتاجها في تلك النَّشأة الأخرى، فالحياة الدُّنيا حينئذٍ معبرٌ ومسير فحسب ليتلقّى الإنسان في آخر هذه الحياة شهادةً مختومةً من الخالق سبحانه بدرجته المعرفيّة والأخلاقيّة، ومن ثَمّ تكون حقيقة وجود الحياة الأخرى نبأً عظيماً جدّاً كما وُصف في سورة النَّبأ.

بل هذا النَّبأ أكثر تأثيراً في حياة الإنسان عملاً من حقيقة وجود الله سبحانه وحدها؛ وذلك أنَّه لا شكَّ في أنَّ وجود الله سبحانه هو قاعدة الوجود والحياة كلِّها، كما أنَّه يفسِّر وجود الكون ونظمه وقوانينه، كما أنَّ شهوده لحال الإنسان وعنايته به يمثِّل عنصراً مؤثِّراً في حياة الإنسان، فهو ربُّ العالمين جميعاً؛ لكنّ وجود الحياة الأخرى بعد هذه الحياة الدُّنيا يجعل معنى هذه الحياة مختلفاً تماماً؛ لأنَّها حينئذٍ تكون فترةً زمنيَّةً قصيرةً للغاية يُختبر فيها الإنسان، فيتلقّى درجته في حياةٍ خالدةٍ يسعد أو يشقى فيها بحسب سلوكه وعمله، فالإنسان يُعمِّر في هذه الحياة لمدّة يبلغ متوسّطه ستّين أو سبعين سنة، ولا يتجاوز المائة إلَّا نادراً، ويتحكَّم عمله في هذه الفترة في وضع الإنسان وسعادته وشقائه في حياته الخالدة، فهي حقّاً فرصة تمهيديَّة للاختبار، وليست محلًّا للرَّاحة والمتعة والسَّعادة إلَّا بمقدار ما

تقتضيه سنن هذه الحياة ويستوجبه استثمارها، كما قال الإمام عليّ عليه السلام[1] في بعض كلامه: (إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ صِدْق لِمَنْ صَدَقَهَا، وَدَارُ عَافِيَة لِمَنْ فَهِمَ عَنْهَا، وَدَارُ غِنىً لِمَنْ تَزَوَّدَ مِنْهَا، وَدَارُ مَوْعِظَة لِمَنْ اتَّعَظَ بِهَا، مَسْجِدُ أَحِبَّاءِ اللهِ..).

وعليه: يكون الاستغراق في هذه الحياة، والنَّظر إليها كغاية ضرباً من الاغترار الخاطئ الّذي يؤدِّي بالإنسان إلى التَّلهّي فيها ليثبت عليه اللَّهو في ساعة الجدِّ، والاسترسال في فرصة الامتحان، ومن ثَمّ عُبّر عن الدُّنيا بدار الغرور كما جاء في القرآن الكريم[2]: ﴿**اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّـهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ**﴾.

إنَّ المفروض بالإنسان فيما إذا كانت الدُّنيا معبراً إلى الآخرة أن يتعامل مع هذه الحياة بحسب مقدوره وفق ما يفرضه موقعها وحجمها، فلو ملكته همومها واستغرق فيها كانت له دار لهو ومحلّ لعب، وذلك أشبه بتعامل التَّلاميذ مع ساعة الامتحان كأنَّها فترة استراحة، يسترسلون فيها في تصرُّفاتهم، ويسمحون لأنفسهم فيما بدا لهم، بينما يكونون محلّ رقابة في سلوكيَّاتهم ونظمهم والتزامهم، فيثبت عليهم ما يتصرَّفون فيه لتُحدَّد درجاتهم على ضوئه لاحقاً.

فهناك فرق كبير بين ساعة الاستراحة وساعة الامتحان، ففي ساعة الاستراحة يسترسل الإنسان في تصرُّفاته، ولا يجد حرجاً في أيِّ شيءٍ يستمتع به إلَّا ما استوجب الحذر في فرصته تلك، ولكنَّه في ساعة الامتحان ـ لاسيِّما الامتحان الأخلاقيّ والسُّلوكيّ ـ يهتمُّ

---

(١) نهج البلاغة ص: ٤٩٣.

(٢) سورة الحديد: ٢٠.

بخطواته صغيرةً وكبيرةً، ويحسب لها قبل الإقدام عليها ألف حساب.

والحاصل أنَّ وجود الحياة الآخرة بجنب الدُّنيا يغيِّر من مغزى هذه الحياة وحوادثها تغييراً جوهريَّاً لا يوصَف، فالدُّنيا من دون الآخرة أشبه للإنسان بملعبٍ يتحرَّى فيه الاستمتاع واللَّذة، ولا يفكّر فيما وراء ذلك، ولكنَّها مع الآخرة تكون دار: تزوِّدٍ، وادِّخارٍ، وتأمُّلٍ، واتِّعاظٍ. وقد رتَّبها الله سبحانه مليئةً بالحوادث والتَّحدِّيات المختلفة لاختبار ردّ فعل الإنسان تجاهها.

(٥) دلالة النَّشأة الآخرة في شأن كيان الإنسان

(الأمر الخامس): في دلالات النَّشأة الأخرى حول حقيقة الإنسان.

إنَّ وجود النَّشأة الآخرة كما يغيّر مضمون الحياة الدُّنيا للإنسان فإنَّ له دلالة كبيرة في شأن أصل كيان الإنسان وما يتَّصف به من الضَّمير الأخلاقيّ، حيث إنَّه يقتضي أنَّ الإنسان كيان أخلاقيّ، بمعنى أنَّ خصاله وممارساته الأخلاقيّة سوف تتحكّم في مصيره الخالد، فالنَّشأة الأخرى هي تَمَثُّل للمعاني الأخلاقيَّة والمعرفيَّة في الإنسان في هذه الحياة الدُّنيا[1].

اشتمال الإنسان على الضَّمير ودوره في حياته

توضيح ذلك: أنَّه لا شكّ في أنَّ للإنسان بُعداً روحانيَّاً مضافاً إلى بُعده المادّيّ الجسمانيّ ـ كما سبق منّا توضيح ذلك ـ.

كما لا شكّ في أنَّ هذا البُعد يشتمل على الضَّمير الأخلاقيّ الّذي تنبعث عنه القيم والمشاعر الأخلاقيَّة.

وتؤشّر هذه المشاعر على ما ينبغي فعله أو تركه للإنسان: إمَّا كقانونٍ يلزم اتِّباعه أو كوصيَّة أخلاقيَّة بحتة؛ وذلك لأنَّ ما ينطوي عليه الضَّمير من المبادئ على قسمين:

(الأوَّل): ما يكون مؤشّراً على القانون الّذي يتعيَّن العمل به، والإلزام والالتزام به فيما بين النَّاس، وبذلك كان هذا القسم من القيم ـ الّتي يعبَّر عنها بقبح الظُّلم وحسن العدل ـ دليلاً على القوانين الّتي ينبغي مراعاتها وتنفيذها بالأدوات الجزائيَّة الدنيويَّة.

---

(١) ما جاء في أمثال هذا الموضع من التَّعبير عن الجزاء الأخرويّ بالتَّمثُّل ونحوه المراد به أعمّ ممّا ينطبق على نظريَّة تجسُّم الأعمال فلاحظ.

(**الثَّاني**): وصايا أخلاقيَّة تكون محفِّزةً للإنسان على الفضيلة من غير أن تستوجب الإلزام بها على وجه ينفذ بالعقاب.

وهذا القسم على ضربين:

أ ـ ما لا يشتمل على ملاكٍ إلزاميٍّ أصلاً، بمعنى أنَّ العقل لا يحكم بقبح تركه حتَّى وإن حكم بحسن فعله، مثل الإحسان الطَّوعيّ إلى الآخرين الّذي لا يجب على الإنسان شرعاً وقانوناً.

ب ـ ما يشتمل على ملاكٍ إلزاميٍّ بحكم العقل، ولكن لا يصحّ جعل العقاب الدُّنيويّ عليه، من قبيل بعض وجوه الإساءة إلى الآخرين من: الغيبة، والنَّميمة، والسَّبّ، والانتقاص، ونحوها. فهذه الأمور هي قبيحة بحسب الفطرة، ولكن لا يجرّمها القانون الوضعيّ، كما أنَّ القانون الشَّرعيّ وإن كان يحرّمها ولكن لا يجعل عليها نوعاً عقوبةً دنيويّةً.

إذن، يكون دور القيم الأخلاقيَّة بقسميها مؤشِّراً على ما ينبغي أن يعمله الإنسان: إمَّا في مستوى التَّقنين النَّافذ، أو في مستوى الأخلاق الفاضلة.

كون النَّشأة الأُخرى تبلوُّراً للضَّمير والممارسات الأخلاقيّة

إنَّ وجود النَّشأة الأخرى للإنسان يعطي عمق البُعد الرّوحانيّ فيه، حيث إنَّ ـ فضلاً عن أنَّه لا يزول بزوال البُعد المادّيّ ـ له تبلورات خالدة في النَّشأة الأخرى للإنسان، فهذا البُعد المعنويّ ذو آفاق كامنة في هذه الحياة سوف تُفصِح عن نفسها في الحياة الأخرى، كما جاء في القرآن الكريم قوله تعالى[1]: ﴿**يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ**﴾، وقوله سبحانه[2]: ﴿**وَأَن**

(١) سورة الطَّارق: ٩.

(٢) سورة النَّجم: ٣٩ـ ٤٠.

لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾.

وفي هذه النقطة تتمثّل أهمّيّة الضَّمير، حيث إنَّ مدار هذه التَّبلوُّرات الخالدة هو الضَّمير الأخلاقيّ في الإنسان، بمعنى أنَّ الخصال والممارسات الأخلاقيّة الإيجابيّة والسَّلبيّة تتمثَّل تمثُّلات مادّيّة في تلك النَّشأة فيسعد الإنسان أو يشقى.

فهاتان النَّشأتان ـ الدُّنيا والأخرى ـ تختلفان في طبيعة السُّنن الفاعلة، فالنَّشأة الدُّنيا تجري على سنن مادّيّة ظاهرة ومعنويّة كامنة، وأمّا النَّشأة الأخرى فقد بُنيت على أساس بروز السُّنن المعنويَّة الأخلاقيَّة وتمظهراتها وآثارها.

وهذا المعنى واضح بالنَّظر إلى ما جاء في القرآن الكريم، قال الله سبحانه[1]: **﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّى عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى * وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى * الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾**.

وقال تعالى[2]: **﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى * وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى * وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى * إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى * فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى * وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى * إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى * وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى﴾**.

---

(١) سورة النَّجم: ٢٩ ـ ٣٢.

(٢) سورة اللَّيل: ١ ـ ١٣.

وقال عزّ من قائل[١] ـ بعد القسم بالكائنات من حول الإنسان ـ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾.

وقال سبحانه[٢]: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾.

إذن، يتَّضح من خلال هذه الآيات وغيرها أنَّ الأمور في الآخرة تدور مدار الإحسان والإساءة، والتَّقوى والفجور، والتَّزكية وخلافها، والصَّلاح وضدّه، والمعروف والمنكر، وهذه كلُّها مفاهيم أخلاقيَّة عامَّة.

ويتفرّع على ذلك أنَّه لا عقاب في الآخرة على عملٍ إلَّا إذا عُدّ بحكم الضَّمير الإنسانيّ خطيئةً أخلاقيّة، كما لا ثواب على عملٍ إلَّا إذا عُدّ بحكمه حسنةً أخلاقيّة أو بما بمثابتها[٣]، فمَن لم يتَّصف فعله بالقبح الأخلاقيّ كان معذوراً في الآخرة.

وقد يجد النَّاظر إبهاماً في صحَّة هذا المعنى على سبيل التَّعميم، ويوجِّه أسئلة نتعرَّض لها:

علاقة الإيمان بالله بالقيم الأخلاقيّة من خلال الشكر والأدب

(السُّؤال الأوّل): إنَّ الدِّين فعلاً يؤكِّد على القيم الأخلاقيَّة بعناوينها العامَّة كالعدل والإحسان والمعروف وغيرها؛ ولكنَّه مع ذلك يلزم بأمور لا علاقة لها بمراعاة القيم الأخلاقيَّة، من جملتها إيجاب معرفة الله سبحانه، والإذعان به، وعبادته، فهذه كلُّها من أركان الدِّين رغم أنَّه لا ينطبق عليها في حدِّ ذاتها قيمة أخلاقيَّة.

---

(١) سورة الشَّمس: ٧ ـ ١٠.

(٢) سورة الزَّلزلة: ٦ ـ ٨.

(٣) المراد بـ(بمثابتها) ما إذا رجّحه الله سبحانه، فهو تعالى يستجيب رجاءه لموضع كرمه.

والجواب عن هذا السُّؤال واضح في ضوء القرآن الكريم، حيث يكرِّر القرآن التَّصريح كثيراً بأنَّ وجوب الاهتمام بمعرفة الله سبحانه، والإقرار به، وعبادته إنَّما هو من منظور الأدب والشُّكر لله سبحانه، وهذا أمر واضح من الآيات الكريمة، قال سبحانه[١]: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾، وقال تعالى[٢]: ﴿**فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ**﴾، وقال عزّ وجلّ[٣]: ﴿**إِنَّ اللَّـهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ**﴾، وقال جلّت آلاؤه[٤]: ﴿**مَّا يَفْعَلُ اللَّـهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ وَكَانَ اللَّـهُ شَاكِرًا عَلِيمًا**﴾، وقال سبحانه[٥]: ﴿**وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ**﴾، وقال عزّ من قائل[٦]: ﴿**وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ**﴾، وقال تعالى[٧]: ﴿**وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾، وقال جلّ جلاله[٨]: ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ**﴾، وقال سبحانه[٩]: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ**

---

(١) سورة الإنسان: ٣.

(٢) سورة البقرة: ١٥٢.

(٣) سورة البقرة: ٢٤٣.

(٤) سورة النِّساء: ١٤٧.

(٥) سورة الأعراف: ١٠.

(٦) سورة الأعراف: ٥٨.

(٧) سورة النَّحل: ١٤.

(٨) سورة المؤمنون: ٧٨.

(٩) سورة لقمان: ١٢ ـ ١٣.

الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّـهِ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّـهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ * وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّـهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾، إلى غير ذلك من الآيات.

ومن ثَمّ نلاحظ أنَّه قد اختير التَّعبير عن غير المؤمنين بعنوان الكفر، كما ذكر في مقابل الشُّكر والإيمان في عدد من هذه الآيات، فالكفر يعني الكفران والجحود للنِّعمة، وذلك يدلُّ على أنَّ جهة القبح في الإلحاد بالله والشِّرك هي ما فيه من الكفران لإنعامه وفضله.

فالله سبحانه كائن[1] يتّصف بالضَّمير الأخلاقيّ ـ كما سبق ذلك في مباحث خصائص الإله ـ وقد خلق الإنسان، ووهب له الضَّمير، وسنّ صلاحه على مراعاة ما أودعه فيه، ويسّر له أنواع النعم، فكان مقتضى هذا الضَّمير أن يكون الإنسان في مقام الشُّكر لله سبحانه على ما أنعم عليه، فمَن استجاب لذلك فقد أحسن، ومَن لم يستجب له فقد أساء.

إن قيل: إذا كان ذلك هو المقصود بالكفر لم يصدق الكافر إلَّا على الجاحد، ولا يصدق على مَن جهل الله سبحانه وما يستوجبه من مراعاة حقّه، فالمفروض في مثله أن لا يلقى سوءاً في الآخرة.

قيل: إذا كان الإنسان جاهلاً قاصراً فعلاً ـ حيث يفرض تحقّقه بشكل حقيقيّ ـ لم يلقَ سوءاً على جهله وفق ثوابت النّصوص كما صرَّح به غير واحد من أهل العلم في الدِّين. وأمّا إذا كان جاهلاً مقصِّراً، بمعنى أنَّه ترك التثبُّت حول ذلك على وجه الإعراض والإهمال فإنَّ جهله يكون مشوباً بالخطيئة، ولا يعذر العقلاء الجاهل في مثله.

---

(١) المراد بالكائن هو الموجود بمعناه العامّ.

وأمَّا عنوان الكافر فهو قد لا يصدق إلَّا على المنكر على وجه الجحود ومَن بمنزلته، كمَن أعرض عن التَّحقُّق والتَّعلُّم عمداً، لا على كلِّ مَن لم يؤمن بالله سبحانه ورسله ولو كان عن جهل قصوريّ، ولعلّ هذا هو مساق إطلاق الكافر في الآيات القرآنيّة، كما عطف عليه التَّكذيب مكرَّراً في مقام الوعيد، مثل قوله تعالى(١): ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَـئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ**﴾.

وإذا أُطلق الكافر على مطلق غير المؤمن بالله سبحانه أو بالدِّين فهو إنّما يكون على سبيل التَّوسُّع، أو يكون قد حدث له معنى أعمّ لاحقاً.

علاقة التَّشريعات المتحرّية للمصالح الاجتماعيّة بالقيم الأخلاقيّة

(**السُّؤال الثَّاني**): إنَّ من جملة الأمور الّتي تستوجب الثَّواب والعقاب ـ وفق المنظور الشَّرعيّ ـ تشريعات تفصيليّة في الشُّؤون المختلفة للحياة: من الأحوال الشَّخصيّة، والأمور التَّجاريّة وغيرها، مع أنَّها كلَّها تنظيم لأمور الحياة وفق المصالح والمفاسد العامّة على حدِّ القوانين في مواضيعها، وليست تطبيقات للقيم الأخلاقيّة، كما هو الحال في التَّشريعات الممثّلة للقيم بشكل واضح أو مصاديقها الجلية.

والجواب عن ذلك: أنَّ هذه التَّشريعات ليست مقطوعة الارتباط بالقيم الفاضلة؛ لأنَّها تحرٍّ لما هو أقرب إلى العدالة والصَّلاح في المساحات الرماديّة، كما قال سبحانه في النهي عن التَّبنّي النَسَبيّ(٢): ﴿**ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّـهِ**﴾.

وعليه فمتى علم المرء بهذه التَّشريعات المتحرّية للعدالة فإنَّ مراعاتها تكون ضرباً

---

(١) سورة المائدة: ١٠، ولاحظ الآية: ٨٦، وسورة البقرة: ٣٩، وسورة الحجّ: ٥٧، وسورة المؤمنون: ٣٣، وسورة الروم: ١٦، وسورة الحديد: ١٩، وسورة التغابن: ١٠.

(٢) سورة الأحزاب: ٥.

من العدالة وانتهاكها انتهاكاً للعدالة.

وإذا كان بعض هذه التَّشريعات تتحرّى الصَّلاح النَّوعيّ للمجتمع وليس الشَّخصيّ فإنَّ من الحقوق الفطريَّة للمجتمع على الشَّخص هو مراعاة مصالحه، وفق سياقات عامَّة يعمل بها الجميع كما يتَّفق عليه العقلاء.

على أنَّ هذه التَّشريعات تكتسب بُعداً أخلاقيّاً آخر بجعل الله سبحانه لها؛ لأنَّ مراعاتها أدب واستجابة لله سبحانه، وتركها معصية له تعالى.

مدى ترتّب الثَّواب الأُخرويّ على العمل الفاضل غير المقترن بالدَّاعي الإلهيّ

(السُّؤال الثَّالث): إذا كان المدار في الآخرة على الوصف الأخلاقيّ للأعمال فالمفروض أن يُثاب مَن اندفع عن الباعث الأخلاقيّ الفطريّ من غير أن يقصد التَّقرُّب إلى الله سبحانه بهذا العمل، ويرجو ثوابه، ويخشى عقابه، مع أنَّ مثله لا يُثاب؛ لإناطة الثَّواب في الدِّين بقصد وجه الله سبحانه.

والجواب عن ذلك: أنَّه ليس هناك ما ينفي ترتّب أثر إيجابيّ على الأعمال المأتي بها بالدَّوافع الفطريَّة[1]، بل ورد في بعض الآثار النُّبويّة أنَّه سبحانه يراعي المشركين بالله الّذين

---

(١) **نعم** ما ورد في جملة من الآيات القرآنيّة ما يعطي بدواً نفي أيّة قيمة لأعمال الكفّار، كما قال سبحانه: ﴿**يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِّلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا * وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا**﴾ (سورة الفرقان: ٢٢ ـ ٢٣)، وقال تعالى: ﴿**قُلْ أَنفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّن يُتَقَبَّلَ مِنكُمْ إِنَّكُمْ كُنتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ**﴾ (سورة التوبة: ٥٣)، وقال عزَّ وجل: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَّهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ**﴾ (سورة محمّد ﷺ: ٨)، وقال سبحانه: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّـهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ**﴾ (سورة محمّد ﷺ : ٢٨)، وقال تبارك وتعالى: ﴿**أُولَـئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّـهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّـهِ يَسِيرًا**﴾ (سورة الأحزاب: ١٩)، وقال جلَّ شأنه: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّـهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّـهُ سَرِيعُ**

الْحِسَابِ﴾ (سورة النور: ٣٩)، وقال سبحانه: ﴿أُولَـئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ (سورة الكهف: ١٠٥)، وقال تبارك وتعالى: ﴿مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ (سورة إبراهيم: ١٨)، وقال عزَّ وجل: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَـئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (سورة البقرة: ٢١٧)، وقال تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ * أُولَـئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سورة هود: ١٥ ـ ١٦)، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّـهِ شَيْئًا وَأُولَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَـذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّـهُ وَلَـكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (سورة آل عمران: ١١٦ ـ ١١٧).

ولكن قد يلاحَظ بشأن ذلك:

أوّلاً: أنَّ هذه النُّصوص قد تكون ناظرةً إلى الجاحدين والمعاندين، وهؤلاء قد لا تكون لعملهم قيمة حتَّى وإن اندفع بعضهم من داعٍ فاضلٍ بعد التَّنكُّر لإنعام الله سبحانه الّتي بإنعامه عملوا تلك الأعمال.

ثانياً: أنَّ النَّظر إلى مجمل آيات إحباط أعمال الكفّار قد يفضي إلى أنَّ المنظور بها الأعمال الّتي كانت كلّها بالدَّوافع الذَّميمة: كالكيد، والرِّياء، والنِّفاق، وعبادة الأصنام، أو الوصف الكلّيّ لمساعيهم في الحياة، وجملة منها تعلِّل إحباطها بذلك صريحاً، فتَأمَّل الآيات التَّالية:

قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّـهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (سورة البقرة: ٢٦٤).

وقال: ﴿وَالَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾ (سورة النساء: ٣٨).

وقال: ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَن تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّـهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسَرُّوا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ * وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَـٰؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّـهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ﴾ (سورة المائدة: ٥٢ ـ ٥٣).

وقال: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ * وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سورة الأعراف: ١٤٦ ـ ١٤٧).

وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّـهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ (سورة الأنفال: ٣٦).

وقال: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ فَلَمَّا تَرَاءَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكُمْ إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّـهَ وَاللَّـهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (سورة الأنفال: ٤٨).

وقال: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّـهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ أُولَـٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ (سورة التوبة: ١٧).

وقال: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِّيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّـهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّـهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّـهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (سورة التوبة: ٣٧).

وقال: ﴿كَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُم بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُم بِخَلَاقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَـٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (سورة التوبة: ٦٩).

وقال: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّـهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة التوبة: ٩٨).

اتَّصفوا بالكرم تجاه الخلق كحاتم الطائيّ، وعبد الله بن جدعان.

لكن لا يبلغ هذا الأثر الإيجابيّ حدّ الآثار الإيجابيّة الّتي تُرتَّب في حقّ قصد وجه الله سبحانه؛ وذلك لأنَّ الله سبحانه ملتزم وفق قواعده الأخلاقيّة بتقدير مَن استجاب له وشكره والاستجابة لرجائه، وهذا المعنى لا يتحقّق فيمَن لم يقصد وجه الله تعالى.

(**السُّؤال الرَّابع**): إنَّه إذا كان موضوع العقاب والثَّواب في الدِّين هو الخطيئة الأخلاقيَّة والحسنة الأخلاقيَّة لم يصحّ اعتبار الكفر في حدِّ نفسه خطيئة ما لم يكن مبنياً على الجحود والاستكبار، أو الإهمال والإعراض، فلماذا يجرَّم الكفر بقول مطلق في الدِّين، ويحكم باستيجابه للعقاب في الدُّنيا والآخرة، مع أنَّ كفر كثير ممَّن يوصف بالكفر ليس مبنياً على الجحود والاستكبار والإعراض، كما نشهده بالوجدان بملاحظة أحوال غير المؤمنين بالدِّين الحقِّ، ولماذا نهاب نحن من الكفر، ونخشى منه على أنفسنا وأولادنا، مع أنَّه إذا كان عن عذر لم يمثّل خطيئة أخلاقيّة تستوجب الذَّمّ والعقاب؟

وقال: ﴿**تَاللَّـهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ (سورة النحل: ٦٣).

وقال: ﴿**قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا * أُولَـئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا * ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوًا**﴾ (سورة الكهف: ١٠٣ ـ ١٠٦).

وقال سبحانه بعد الآية (٨) من سورة محمّد ﷺ المتقدّمة: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ**﴾ (سورة محمّد ﷺ: ٩).

وقال تعالى بعد الآية (٥٣) من سورة التوبة المتقدّم ذكرها: ﴿**وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّـهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ**﴾ (سورة التوبة: ٥٤)، والله العالم.

والجواب عن ذلك: أنّنا قد ذكرنا أنَّ النُّصوص الدِّينيّة القرآنيّة واضحة للغاية في أنَّ موضوع العقاب إنَّما هو الخطيئة الأخلاقيَّة، فهو بذلك من محكمات الدِّين.

وهذا أمر متَّفق عليه بين علماء المسلمين على الإجمال، سواء فيما يتعلَّق بالعقاب الدُّنيويّ أو الأخرويّ، فلا شكَّ في أنَّ مَن لم يطَّلع على الحجَّة على الدِّين الحقّ أو الحكم الشَّرعيّ فيه من غير إهمالٍ وإعراضٍ لم يكن مؤاخذاً، أو لم يستوجب العقاب، ولا فرق في ذلك بين عقاب الآخرة أو عقاب الدُّنيا كالأحكام الجزائيَّة، فمَن شرب الخمر من غير علم بحرمته لم يستوجب العقاب المحدّد على شرب الخمر[١].

فظهر بذلك أنَّه لا يترتَّب أيّ عقاب دنيويّ أو أخرويّ على عدم إيمانه بالدِّين. نعم، المقصّر في الاطِّلاع على الدِّين الحقّ بالإعراض والإهمال وعدم الاكتراث يكون بحسب درجة تقصيره مؤاخذاً، وهذه هي النُّقطة الّتي يخشى منها الإنسان على نفسه ومَن يهمّه أمره؛ لأنَّه يخاف أن يعذّر نفسه في عدم طلب الدِّين الحقّ والتَّبصُّر اللازم من أمر الحياة، بينما يكون في الواقع مقصِّراً، لا سيّما أنَّ أمر الدِّين مهمّ؛ لما فيه من الحديث عن حقّ الله سبحانه ووجود الدَّار الآخرة، والأمر المهمّ يستوجب اهتماماً أكبر بحسب القانون الفطريّ، فيتَّصف المرء بالإهمال وترك الاهتمام اللَّائق بشكل أسرع وأوسع، وكم من أمر يفترض المرء من نفسه عدم التَّقصير ولكن المشرف عليه: كالأب، والأمّ، والمعلم، والمدير يراه مقصِّراً ومهملاً ومستوجباً للذمّ والجزاء.

وهناك نقطة أخرى أيضاً يخشى منها الإنسان، وهي هب أنَّه كان معذوراً غير

---

(١) وأمَّا تعميم بعض الأحكام الجزائيّة أحياناً لكون الفاعل معذوراً شرعاً من جهة عجزٍ ونحوه فلا يصحّ أن يكون على سبيل العقاب، بل دفعاً لبعض المفاسد المهمّة والخطيرة الّتي لا بدّ من الحيلولة دونها، فهي على حدِّ الهجوم في الحرب على مواضع القتلة الخطرين أحياناً وإن كانت بين المدنيين، وقد يؤدِّي إلى قتل بعضهم، حيث لا علاج بغير ذلك.

معاقب في الآخرة، ولكنَّه على أيّة حالٍ لا ينال ما يناله مَن عَرِف الحقّ وأصاب الحقيقة، فاستثمر هذه الحياة للحياة الأخرى.

فظهر بذلك أنَّ مَن لم يكن آثماً بالمنظور الأخلاقيّ فلا عقاب عليه، لا في الدُّنيا، ولا في الآخرة.

إذن، ظهر من خلال ما تقدَّم أنَّ موقع الضَّمير الإنسانيّ في كيان الإنسان وفق المنظور الدِّينيّ لا يماثل موقع أيّة قوَّةٍ أخرى فيه، فهذه القوَّة هي القوَّة الرئيسيّة داخل الإنسان، وهي لبُّ الوجود الإنسانيّ، فمن خلالها يتحدَّد موقع الإنسان في الحياة، ودرجته في سباقها، وبها يتحدَّد مصيره وسعادته أو شقاؤه، والإنسان في الأساس كيان أخلاقيّ، فهو ينمو نموَّاً إيجابيَّاً أو سلبيَّاً من خلال الخصال والممارسات الأخلاقيَّة بما يتمثَّل عياناً في النَّشأة الآخرة.

ومن ثَمّ يصحّ القول إنَّ الإنسان ليس إلّا أخلاقاً فاضلة أو سافلة، فكلّ خصلة وممارسة أخلاقيّة لبنة في بناء هذا الكيان في اتّجاه سلبيّ أو إيجابيّ حسب طبيعة تلك الخصلة والممارسة.

(٦) دلالة النَّشأة الأُخرى على أنَّ القيم الأخلاقيَّة بشائر سعادة أو نُذُر شقاء

(الأمر السَّادس): في دلالات النَّشأة الأخرى على كون القيم الأخلاقيَّة بشائر سعادة أو نُذُر شقاء.

إنّ النَّشأة الأخرى للإنسان تعطي للقيم الأخلاقيَّة أبعاداً ودلالات إضافيّة في آثارها ومضاعفاتها في السعادة والشقاء.

بيان ذلك: أنَّ القيم الأخلاقيَّة ليست في حدِّ نفسها معلَّلة في داخل الإنسان بجلب نفعٍ أو تجنُّب ضررٍ، وذلك أنَّ طبيعة الدَّافع الأخلاقيّ طبيعة تضحويَّة وليست نفعيَّة؛ بمعنى أنَّها تدفع الإنسان إلى الفعل المعيَّن من غير أن يرجو به نفعاً مادّيّاً مناسباً لاندفاعه، فالإنسان من خلال الضَّمير مندفع إلى الصِّدق والعدل والإحسان والعفاف ونحوها، وكاره للكذب والإساءة والفواحش من غير أن يقصد من خلالها ترتيب نفعٍ مادّيٍّ، بل حتَّى إذا كان فيه تفويت نفعٍ أو جلب مضرّة.

ولكن مع ذلك فإنَّ التَّأمُّل الإنسانيّ في هذه القيم يعطي أنَّها تمثِّل مؤشِّراً على مناحي الصَّلاح والفساد النَّوعيّ سواء في المستوى الّذي يلزم به القانون، أو المستوى الّذي يكون متروكاً للخيار الشخصيّ للإنسان، مثل الإحسان الطوعيّ إلى الضعفاء والمعوزين.

إلَّا أنَّه بالرغم من ذلك فأنَّها ليست مؤشّرةً على الصَّلاح والفساد الشخصيّ؛ إذ لا يترتّب عليها نفع أو ضرر شخصيّ في كلّ موردٍ مورد، وما يرد في شأنها من الوعيد قانوناً إنّما يختصّ بالقسم الّذي تكون ضرورته في حدّ الإلزام القانونيّ النافذ، على أنَّ الجاني كثيراً ما يفلت من العقاب من جهة عدم ثبوت الجرم عليه قانونياً.

فهذا حال القيم الأخلاقيَّة في حدّ نفسها.

ولكن ثبوت المضاعفات الإيجابيّة والسَّلبيّة للقيم في النَّشأة الأخرى يجعل هذه القيم مؤشِّرات على عواقب حميدة أو ذميمة لشخص الفاعل لا محالة، فالقيم الإيجابيّة بشائر سعد وسلامة، كما أنَّ القيم السَّلبيّة نذائر شؤمٍ وعناء.

وبذلك يكون الحال فيها أشبه بالعديد من المشاعر والغرائز المشهودة لدى الكائنات الحيوانيّة، حيث نجد أنَّ ما طُبعت عليه من الطباع تساعد على بقائها وحفظها، فهناك من الطيور ما يسكن فوق أعالي الأشجار فحسب، وهو ما يؤدّي إلى حفظه من جملة من الأخطار، ولكنّه لا يعي بالضرورة جدوى هذا العمل، رغم أنَّ هذا الطبع مشير إلى صلاح هذا الحيوان، ومَن اطّلع على أحوال الحيوانات وجد أمثلةً كثيرةً من هذا القبيل.

فالمشاعر الأخلاقيَّة للإنسان أيضاً اندفاعات غير معلَّلة بنفع ماديّ؛ ولكنّها مع ذلك مؤشّرة من جهةٍ على الصَّلاح النوعيّ الاجتماعيّ، ومن جهة أخرى على الصَّلاح الشخصيّ لصاحبها في النَّشأة الأخرى.

(**فإن قيل**): ولكن بعد ما جاء في الدِّين من الآثار السَّلبيّة والإيجابيّة للممارسات الأخلاقيَّة يوجب افتقاد الإنسان المؤمن لعنصر التَّضحية في تلك الممارسات؛ لأنَّه يرى فيها ضمانةً لجلب منافع ودفع مضارّ شخصيّة.

فـ(**الجواب**):

(**أوّلاً**): أنَّه لا ملازمة بين الأمرين، فهناك مَن يكون مؤمناً ولكنّه يندفع من الدافع الأخلاقيّ كما ورد في الأثر[1] ما يعطي أنَّ مَن يعبد الله سبحانه ثلاثة، منهم: مَن يعبد الله سبحانه لأنَّه يستوجب العبادة فتلك عبادة الأحرار، ومنهم: مَن يعبد الله رجاءً لثوابه

(١) يلاحظ: نهج البلاغة ص: ٥١٠.

فتلك عبادة التُّجَّار، ومنهم: مَن يعبد الله سبحانه خوفاً من عقابه فتلك عبادة العبيد. وهذا التَّصنيف ينطبق في شأن سائر الممارسات الأخلاقيَّة غير عبادة الله سبحانه أيضاً.

وقد حُكي في بعض الآثار عن الإمام عليّ عليه السلام[1] أنَّه قال: (إلهي ما عبدتك طمعاً في جنّتك ولا خوفاً من عقابك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك).

فمن النَّاس مَن يندفع إلى الفضيلة لفضلها، ومنهم مَن يعمل بمقتضاها لنفعها، ومنهم مَن ينقاد لها خشية الضرر من تركها.

و(**ثانياً**): أنَّ أمر الله سبحانه بالقيم يوفِّر قيمةً أخلاقيّةً إضافيّةً في العمل بها، من جهة أنَّ العمل بها أدب وشكر لله سبحانه، حتَّى إذا لم يرجُ المرء به ثواباً ولا حذر في مراعاته عقاباً، فمثل الّذي يأتي بالقيم استجابةً لله سبحانه وتأدّباً معه، مثل الابن الّذي يطيع أمر أبيه الحكيم بالقيم الفاضلة طلباً لرضا الأب من جهة حقّه وإحسانه.

و(**ثالثاً**): أنَّ مَن يرجو في العمل بالقيم ثواباً أو يحذر عقاباً يكون في كثير من الأحيان متأثّراً بالبُعد الأخلاقيّ، ويكون الجزاء محفّزاً على استشعار الحسن والقبح[2]، ومن ثَمّ لا يستجيب لكلّ أمر أو نهي بمجرّد الوعد بالثَّواب والوعيد بالعقاب، فهو متأثِّر في استجابته بكون المدعوّ إليه قيمة أخلاقيّة، وكون الآمر بها قيّماً على هذه الحياة وهو الله سبحانه.

وهذا ممّا نجده في شأن استجابة النَّاس للقوانين والطَّلبات في هذه الحياة أيضاً، حيث يندفع كثير منهم ـ مضافاً إلى تأثُّره برجاء النَّفع وتوقّي الضَّرر ـ ممّا تمثّله من قيم ومشروعيّة لَمن صدرت عنه، ولو كانت تلك القوانين تعسّفيّة وظالمة لم يستجب لها.

---

(١) يلاحظ: شرح مائة كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام: ٢١٩، عوالي اللآلئ ج١، ص٤٠٤.

(٢) ويعبّر عن ذلك الفقهاء المتأخّرون والمعاصرون بالدَّاعي على الدَّاعي.

على أنَّ جزاء الآخرة من حيث تأخّره عن هذه الحياة يعطي للإنسان شعوراً بأنَّ الاعتبار به والطلب له بحاجة إلى شيء من قهر النفس والاتّصاف بروح التضحية والتأثّر بالدواعي الفاضلة.

وبعد، فإنَّ من شأن القائم على أمر النَّاس ـ على كلّ حال ـ الاستعانة بالترغيب والترهيب في سَوق النَّاس إلى الفضائل، بأن يجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته حتَّى يكون ذلك تشويقاً إلى الخير وترغيباً عن الشرّ، كما قال الإمام عليّ ﵇ في عهده إلى مالك الأشتر[١].

فالحاصل ممّا تقدّم: أنَّ القيم الأخلاقيَّة الإيجابيّة وفق المنظور الدِّينيّ دلائل صلاح نوعيّ في هذه الحياة، وبشائر سعادة شخصيّة فيما بعدها، كما أنَّ القيم السَّلبيّة وفق هذا المنظور دلائل مفاسد نوعيّة في هذه الحياة، ونذائر شؤم وشقاء فيما بعدها.

(١) يلاحظ: نهج البلاغة ص: ٤٣٠ ـ ٤٣١، قال ﵇: (ولَا يَكُونَنَّ الُمحْسِنُ والُمسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةٍ سَوَاءٍ؛ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَزْهِيداً لأَهْلِ الإِحْسَانِ فِي الإِحْسَانِ، وتَدْرِيباً لأَهْلِ الإِسَاءَةِ عَلَى الإِسَاءَةِ، وأَلْزِمْ كُلّاً مِنْهُمْ مَا أَلْزَمَ نَفْسَه).

(٧) موضوع الجزاء الأخرويّ هو السُّلوك الأخلاقيّ

(٧) موضوع الجزاء الأُخرويّ هو السُّلوك الأخلاقيّ

(الأمر السَّابع): ـ وهو مزيد تأكيدٍ وتوضيحٍ للأمر السَّابق ـ إنَّ موضوع الجزاء الأُخرويّ هو السُّلوك الأخلاقيّ، فموضوع العقاب الأخرويّ هو الخطيئة الأخلاقيَّة، كما أنَّ موضوع الثواب الأخرويّ هو الحسنة الأخلاقيَّة.

والمراد بالخطيئة الأخلاقيَّة: أن يكون الفعل أمراً قبيحاً ومستهجَناً بحسب قضاء الوجدان والضَّمير، كما أنَّ المراد بالحسنة الأخلاقيَّة أن يكون الفعل مستحسناً بحكم الضَّمير الإنسانيّ.

وعليه: فالجزاء الأخرويّ هو من أبعاد القيم الأخلاقيَّة؛ إذ تقدّم أنَّ القيم الأخلاقيَّة ـ فضلاً عن آثارها الدُّنيويّة من حيث تحقيقها لمصالح العباد ـ هي ذات أبعاد أُخرويّة أيضاً، وينتج القبيح فيها شيناً وشقاءً، وينتج الحسن فيها سعادةً وراحةً وطمأنينة.

ومن ثَمّ نجد في الآيات القرآنية ترتّب العقوبة على: الظُّلم، والجرم، والإثم، والسَّيِّئة، ونحوها من العناوين القبيحة، وترتُّب المثوبة على: الإحسان، والتَّقوى، ونحوهما من العناوين الحسنة، قال تعالى[1]: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّـهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّـهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّـهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّـهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّـهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ**﴾، وقال سبحانه[2]: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا**﴾، وقال عزّ من قائل[3]: ﴿**وَمَن يَكْسِبْ**

---

(١) سورة البقرة: ١٦٥.

(٢) سورة النساء: ١٠.

(٣) سورة النساء: ١١١ـ١١٢.

إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّـهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾، وقال جلّت آلاؤه[١]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّـهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا * إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ﴾، وقال تعالى[٢]: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّـهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾، وقال سبحانه[٣]: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَـٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾، وقال عزّ من قائل[٤]: ﴿أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّـهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ﴾، وقال جلّت آلاؤه[٥]: ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾[٦].

---

(١) سورة النساء: ١٦٨ـ١٦٩.

(٢) سورة الأنعام: ٢١.

(٣) سورة الأنعام: ٨٢.

(٤) سورة الأنعام: ١٥٧.

(٥) سورة يونس: ٥٢.

(٦) (**فإن قيل**): ولكن المتكرّر في الآيات القرآنيّة ترتيب الوعد على الإيمان والوعيد على الكفر من غير اعتبار عنصر إضافيّ، ومن المعلوم أنّ الكفر وعدم الإيمان يمكن أن يكون عن جهلٍ لا عن تعمّد فلا يتّصف بكونه قبيحاً، كما أنّ الإيمان قد يكون تقليداً أو طلباً لجاه ومال فلا يتّصف بكونه حسناً.

(**قيل**): إنَّ الآيات الّتي تتضمَّن ذكر العناصر الأخلاقيَّة ـ كالمجموعة الّتي ذكرناها ـ توضِّح وتبيِّن الآيات الأخرى المشار إليها، ومن ثَمّ ترى أنَّ كثيراً من الآيات المتضمِّنة للوعيد على الكفر تصفه بـ(الظُّلم) و(الكفران)، كما في بعض الآيات الّتي ذكرنا آنفاً، كما أنَّ كثيراً من الآيات المتضمِّنة للوعد على الإيمان تصفه بـ(الشُّكر) و(الإحسان) ونحوهما. على أنَّ عنوان (الكفر) في الأصل يعطي معنى الجحود،

تأكُّد القيم الأخلاقيَّة بحماية الله سبحانه لها

والحسن والقبح للأفعال يكونان من وجهين:

(الوجه الأوَّل): ما يتعلَّق بطبيعة الأفعال أنفسها، وهو ما نعبِّر عنه بالحسن والقبح الذَّاتيّ والإنسانيّ، فالكذب والخيانة والإساءة والاعتداء وأخواتها قبيحة، كما أنَّ الوفاء بالعهد وأداء الأمانة والإحسان إلى الغير حسن.

(الوجه الثَّاني): ما يطرأ على الأفعال بالنَّظر إلى التَّشريع الإلهيّ المتعلِّق بها، ونعبّر عنه بالحسن والقبح الطَّارئ والإلهيّ، وذلك أنَّ الله سبحانه بحكم موقعه في الوجود ـ حيث إنَّه هو خالق هذا الوجود كلّه ومبدعه وصانعه والقيِّم عليه ـ قد حمى القيم الأخلاقيَّة بحقّه على الخلق.

وهذا بطبيعة الحال يستوجب أن تكون الخطيئة الأخلاقيَّة خطيئتين: خطيئة بلحاظ ذات الفعل، وخطيئة بلحاظ انتهاك حقّ الله سبحانه بحمايته للقيمة الأخلاقيَّة لَمن كان ملتفتاً، ولم يكن جاهلاً قاصراً في شأن الله سبحانه.

كما أنَّ الحسنة الأخلاقيَّة يكون لها حُسنان: حُسنٌ ذاتيّ بلحاظ ذات الفعل، وحُسنٌ بلحاظ كون الإتيان به استجابةً لأمر الله سبحانه لَمن قصد ذلك.

فموقع الله سبحانه في الكون يقتضي حمايته تعالى للقيم الأخلاقيَّة، وهذه الحماية بطبيعة الحال تنتج مزيد تأكّد لهذه القيم.

وقد يشمل إنكار الشيء رأساً من غير تحقّق، وليس مجرد عدم الإيمان كما يظهر بتأمُّل الآيات الكريمة حول الكفّار، فلاحظ.

ومن ثَمّ يصحّ القول إنَّه لا عقاب في الآخرة إلا على ما يجد المرء بنفسه قبحه في الحياة الدُّنيا من خلال ضميره الأخلاقيّ، وهذا ينطبق على الجاهل المهمل للتَّعلُّم والتَّحقُّق؛ لأنَّ إهماله في أمر مهمّ يتوقّف الاطِّلاع عليه على التَّحقّق خطيئة في المنظور الفطريّ، وإن كانت هذه الخطيئة دون خطيئة العالم الجاحد.

ويمكن تقريب ذلك إلى الذِّهن بالنَّظر إلى الأب الّذي يحمي في البيت حقوق أفراد الأسرة بعضهم تجاه بعض، فيمنع من إساءة بعض الأولاد إلى بعضٍ آخر أو ما إلى ذلك، ففي مثل هذه الحالة إذا نهى الأب عن إساءة بعض الأولاد إلى البعض الآخر وإيذاؤه إيّاه فإنَّ هذه الإساءة تتّصف بصفتين: صفة القبح الأوّليّ، وصفة انتهاك أمر الأب، فالأمر في شأن الله سبحانه كذلك.

وهذا الّذي ذكرناه ظاهر في موارد الحسن والقبح العقليّين.

وأمَّا في موارد التَّشريعات التَّأسيسيَّة في الشَّريعة فيمكن تصوير الحسن والقبح الإلهيّ من جهة أمر الشارع فيها، كما يمكن تصوير الحسن والقبح الذَّاتيّ الإنسانيّ على أساس ما تقدَّم من أنَّ التَّشريعات في هذه المساحة التَّأسيسيَّة هي في الحقيقة طريق لبيان الحقوق والاستحقاقات الملائمة، وهذه الحقوق والاستحقاقات تتنجَّز بالتَّشريع الواصل إلى المكلَّف فيوجب صدق الحسن والقبح.

إن قيل: ولكن كيف يمكن تصوير القبح في الجاهل المقصِّر؟ فإنَّ الجاهل المقصِّر في التَّعلُّم لا يعلم بطبيعة الأحكام حتَّى يُفترض في شأنه تحقُّق القبح من هذه الجهة.

فالجواب: أنَّ قبح عمل الجاهل المقصِّر بالحكم يكون من جهة إعراضه عن التَّعلُّم؛ لأنَّ إعراضه عن التَّعلُّم يكون في قوّة إعراضه عن الوفاء بالحقوق والاستحقاقات، فيتّصف عدم إيفائه بها بالقبح من أجل ذلك.

فظهر بذلك أنَّ موضوع الجزاء الأخرويّ هو مراعاة القيم الأخلاقيَّة وانتهاكها؛ لأنَّ عالم الآخرة انعكاس ومضاعفات لمقتضيات الضَّمير الأخلاقيّ بحسب الدِّين، فمَن عمل عملاً حسناً بحكم العقل ـ على الوجه الّذي شرحناه ـ أنتج ذلك نعيماً وسعادة، ومَن عمل عملاً قبيحاً فإنَّه ينتج نكداً وشقاءً.

حقيقة السُّلوك الأخلاقيّ

ولكن ينبغي هنا توضيح حقيقة السُّلوك الأخلاقيّ الّذي هو موضع التَّقدير الإلهيّ، وموضوع الجزاء الأخرويّ.

وهنا عنصران يرتبطان بهذا السُّلوك: الدافع إلى السُّلوك، ومضمون السُّلوك.

ومن ثَمّ ينقسم الحسن والقبح إلى قسمين:

١ ـ الحسن والقبح الفعليّ.

٢ ـ الحسن والقبح الفاعليّ(١).

فالحسن والقبح الفعليّ المحض: هو أن يكون هذا الفعل فعلاً حسناً، بغضّ النَّظر عن دافع الفاعل على الفعل، وكون هذا الدافع أخلاقيّاً أو لا، فمَن وفى بعهده فقد فعل فعلاً حسناً حتَّى وإن لم يكن وفاؤه بالعهد انطلاقاً من حسن الوفاء، واستحقاق الطرف للوفاء، بل كان من جهة خشيته من مضاعفات عدم الوفاء بالعهد.

والحسن والقبح الفاعليّ: أن يكون الدَّافع إلى العمل دافعاً أخلاقيّاً، كما لو فُرض في المثال أنَّه يندفع إلى الوفاء بالعهد من حيث وجوب الوفاء عليه وقبح خيانة الآخر المعاهَد معه.

وعليه يقع الكلام في دور كلٍّ من العنصرين الفاعليّ (الدَّافع) والفعليّ (مضمون السُّلوك) في الوصف الأخلاقيّ للعمل؛ ومن ثَمّ في استتباعه للتَّقدير الإلهيّ الأخرويّ.

دور الدَّافع في الوصف الأخلاقيّ للسُّلوك

أمّا عن دور الدَّافع في صفة السُّلوك فينبغي الالتفات إلى أنَّ العمل إذا لم يكن له

---

(١) يلاحَظ أنّ المراد بهذين التَّعبيرين هنا غير ما يُراد بهما في علم الأصول في كلمات الأصوليّين المتأخّرين.

حسنٌ فاعليٌّ، بأن لم يكن منبعثاً من الدَّاعي الأخلاقيّ فإنَّه ليس له قيمةٌ أخلاقيّة إلَّا في مستوى ترك الفاعل للقبيح في مورد قبح الفعل، ففي مثال الوفاء بالعهد خشية من مضاعفات خيانته يكون الموفي قد تجنّب القبيح الأخلاقيّ وهو الخيانة العمليّة، ولا يكون قد أتى بالحسن الأخلاقيّ المستوجب للتَّقدير، وهو الوفاء بالعهد رعايةً لحسنه وقبح مخالفته، ومن هذا الباب إعانة بعض السَّاسة للنَّاس قُبَيل الانتخابات لأجل تحصيل الأصوات؛ فإنّه لا يتّصف بالحسن الأخلاقيّ بطبيعة الحال حتَّى وإن كان تبرّعاً، بعد أن لم تكن الغاية منه إعانة النَّاس، بل تحصيل الجاه فحسب.

ويتفرّع على ذلك أنَّه لا تقدير إلهيّ بثواب أخرويّ على مثل هذا العمل؛ لأنَّ هذا الثواب إنّما يترتّب على الفعل المتّصف بالحسن الأخلاقيّ.

مبنى إنجاز الله سبحانه لرجاء مَن رجاه

وقد تُستثنى من هذه القاعدة حالة واحدة، وهذه الحالة هي ما إذا أتى المرء بالفعل رجاءً لثواب الله سبحانه؛ فإنَّ هذا الرجاء في الحقيقة يستوجب عند الله سبحانه استجابةً من جهة كرم الله تعالى، حيث إنَّه سبحانه ـ على ما جاء في النُّصوص الدِّينيّة كتاباً وسنّةً ـ لا يخيّب مَن دعاه، لكن قد تكون الاستجابة للدَّاعي في عين ما طلبه، وقد تكون في غيره، حسب ما تقتضيه مصلحة الدَّاعي ومقادير الله سبحانه في الخلق؛ فمَن طرق باب الله سبحانه ورجاه اقتضى كرمه تعالى أن يستجيب له، فهذه الاستجابة منه سبحانه لا تكون من جهة صفة الحسن الأخلاقيّ للعمل في حال عدم اندفاع السائل من دافعٍ أخلاقيٍّ، بل من مجرَّد دافع الحاجة، ولكنَّه يكون من جهة صفة أخلاقيّة في فعل المسؤول ـ أي الله سبحانه ـ وهو الاستجابة للسَّائل.

وقد لا يخلو سؤال الله سبحانه من قبل النَّاس عن بُعد أخلاقيّ عموماً، وهو أهليَّته

للخضوع والعبادة والسُّؤال، لكنّ المراد أنَّه لو فُرض خلوّه عن أيّ بُعد فإنَّه يستوجب عطاء الله تعالى كرماً وجوداً حسب دلالة النُّصوص الدِّينيّة. هذا عن دور الدافع في الوصف الأخلاقيّ للسلوك.

دور مضمون السُّلوك في وصفه الأخلاقيّ

وأمّا دور مضمون السُّلوك في وصفه الأخلاقيّ وتقديره من قبل الله سبحانه والثواب عليه في الآخرة فهو سؤال مهمّ، فهل حسن الدافع هو تمام المناط لحسن العمل والمثوبة عليه بلا دخالة لمضمون الفعل أم لا؟

فلو أنَّ اثنين أتيا بعملين مختلفين في الأهمّيّة ولكن اندفاعاً من مستوى واحد من الدافع الأخلاقيّ كأن أكرم أحدهما فقيراً وأكرم الآخر يتيماً، وقدّرنا أنَّ إكرام اليتيم أهمّ من إكرام الفقير، ولكنّ اندفاعهما كان بمستوى واحد، فهل يكون حسن عملهما بمستوى واحد، ويكون ثوابهما عند الله سبحانه واحداً في الآخرة؟

مثال آخر: إذا قُدّر أنَّ الإنسان عمل عملاً مباحاً بتوقّع أنَّه عمل حسن ولكنّه لم يكن يتّصف بحسن ولا قبح، فهل لهذا العمل قيمة أخلاقيّة على حدّ من كان عمله عملاً حسناً واقعاً؟

مثال ثالث: إذا قُدّر أنَّ الإنسان أتى بعمل سيّئ ولكن بنيّة حسنة ـ كما لو قتل شخصاً بريئاً باعتقاد أنَّه مجرم خطير ـ فهل يكون لعمله هذا ثواب، وهل يكون ثوابه ثواب مَن قتل مجرماً خطيراً فعلاً بداعي دفع ضرره عن النَّاس أو لا؟

الواقع: إنَّ مضمون الفعل أيضاً مهمّ في الوصف الأخلاقيّ للعمل ـ حسب ما يقضي به القانون الفطريّ ـ كما أنَّ تقدير الله سبحانه للعمل أيضاً يختلف بحسب مضمونه بحسب النُّصوص الدِّينيّة.

ففي المثال الأوّل: ـ حيث يكون مستوى الدَّافع في العملين واحداً ولكنّ أحد العملين أهمّ من الآخر ـ يكون العمل الأهمّ متَّصفاً بمزيد من الحسن العقليّ؛ وذلك لأنَّ آثار هذا العمل الحسن تستند حينئذٍ بطبيعة الحال إلى الفاعل، فإكرام اليتيم مثلاً يقع أحسن من إكرام الفقير من جهة أنَّ اليتيم أحوج إلى ملء ما يشعر به من الفراغ بفقدان أبيه من الفقير، فيكون لإكرامه حسناً مؤكَّداً بالقياس إلى إكرام الفقير، وهذا يوافق ما نجده لدى العقلاء من اختلاف تقدير الأعمال الحسنة بحسب مراتب أهمّيّتها، ويطابق ذلك ما جاء في الشرع من تفاوت الأعمال في ثوابها حسب درجة رجحانها.

وفي المثال الثَّاني: ـ حيث يوجد الدَّافع الأخلاقيّ إلى العمل ولكنَّ العمل واقعاً لا يتَّصف بالحسن ولا بالقبح ـ فالعمل بما يمثِّله من جهد مندفع من الدوافع الحسنة يستوجب تقديراً؛ لأنَّ الجزء النفسيّ منه ـ وهو المبادرة النَّفسيّة المندفعة عن غاية حسنة ـ قابل للثَّناء وإن كان الجزء الخارجيّ غير مستوجب لذلك، ومن ثَمّ ورد في النُّصوص الشَّرعيّة أنَّ الله سبحانه يثيب مَن نوى الحسنة وإن لم يتيسّر له الإتيان بها، ولكن ربّما لا يبلغ هذا الحسن للعمل ولا الثواب لَمَن نوى نيّة حسنة بعمل لم يتّفق كونه حسناً مبلغ حُسن مَن كان عمله حسناً واقعاً، من جهة أنَّ العنصر الخارجيّ فيه حسن، فيستند الأثر الإيجابيّ للعمل إلى الفاعل(١)، والله أعلم.

وأمّا في المثال الثَّالث ـ حيث يكون العمل المأتيّ به بدافعٍ حسن عملاً سيّئاً واقعاً ـ

---

(١) وكذلك الحال في النيّة المجرّدة، فربّما لا يبلغ حسنها حسن النيّة المقرونة بالعمل الصائب من جهة ترتّب الأثر الإيجابيّ عليه وعناء الفاعل في إنجازه؛ ومن ثَمّ يشعر المرء إذا لم يستطع من إنجاز عملٍ ما بالغبن والحسرة، كما قال سبحانه عن قوم ممّن لم يستطع اللحوق بالمجاهدين: ﴿**وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوا وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنفِقُونَ**﴾ (سورة التوبة: ٩٢)، على أنّ الله سبحانه قد يعطي مَن شاء من فضله.

فلا أجد الحسن الفاعليّ للعمل واضحاً، بعد كون مضمون العمل سيّئاً، لاسيّما إذا كان ذا آثار سلبيّة كبيرة كما لو ترتَّب عليه مقتلة عظيمة مثلاً.

نعم، يكون الفاعل معذوراً لو كان متثبّتاً بالمقدار اللَّازم عقلاً.

تحديد الدَّافع الأخلاقيّ المستوجب للثَّواب

يبقى الحديث في تحديد الدَّافع الأخلاقيّ المستوجب للثَّواب، وكنّا قد أشرنا إلى هذا الموضوع من قبل، ولكن لا بأس بزيادة توضيح للقول فيه، فنقول:

إنّ الدَّافع الأخلاقيّ الممدوح لدى العقلاء ينقسم إلى قسمين:

دافع أخلاقيّ إلهيٍّ، ودافع أخلاقيٍّ بشريٍّ.

والمقصود بالأوّل: ما كان رعايةً لحقِّ الله سبحانه، مثل شكره والأدب معه والطَّاعة لأوامره.

وبالثَّاني: ما كان رعايةً لحقوق العباد وشبه ذلك.

فكلا هذين الدَّافعين داعيان حميدان عند العقلاء مستوجبان للثَّناء على الفاعل وتقديره.

ولكن هل يستوجبان التَّقدير الإلهيّ والثَّواب الأخرويّ أم لا؟

هنا ثلاثة فروض:

ترتّب الثَّواب على العمل بالدَّاعي الإلهيّ

الفرض الأوَّل: أن يكون الدَّاعي إلى العمل داعياً إلهيَّاً خالصاً من غير اقترانه بداعٍ بشريٍّ فاضل، مثل شكر الله تعالى، وكذلك الإحسان إلى الوالدين لأمر الله سبحانه بذلك فحسب دون النَّظر إلى استحقاقهما لهذا الإحسان.

ففي هذا الفرض يستوجب الإنسان التَّقدير الإلهيّ والثَّواب الأخرويّ طبعاً.

ترتّب الثَّواب على العمل بالدَّاعي الفاضل الإنسانيّ

الفرض الثَّاني: أن يكون الدَّاعي إلى العمل داعياً بشريّاً فاضلاً فحسب، من غير أن يقترن بداعٍ إلهيٍّ أصلاً، نظير مَن يحسن إلى أبويه لحقوقهما الفطريَّة من غير استحضار أمر الله سبحانه.

فهل يكون هناك من تقدير إلهيّ لهذا العمل؟

والجواب بالإيجاب على تفصيل..

توضيح ذلك: أنَّ هناك حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن يكون هذا العمل قد صدر من إنسان مؤمن بالله سبحانه وبالدِّين الحقّ الّذي رسمه للعباد.

فهنا يُرَجَّح ثبوت الثواب عليه ـ كما صرّح به بعض أهل العلم ـ من جهة إطلاق أدلّة التقدير الإلهيّ للعمل الحسن، ولفاعله، وثوابه عليه، كقوله سبحانه مكرّراً[1]: ﴿**إِنَّ اللَّـهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾، ومن المعلوم أنَّ محبّة الله سبحانه هي مكافأته وثوابه.

الحالة الثَّانية: أن يكون هذا العمل قد صدر من إنسانٍ غير مؤمنٍ بالله سبحانه ولا مذعن بدينه الحقّ، لكن دون جحود وتكبُّر بل من جهة الجهل.

وقد يُظَنّ بدواً أنَّه لا أثر إيجابيّ للعمل الحسن في هذه الحالة رغم اتِّصافه بالحسن الأخلاقيّ، والاندفاع فيه عن الضَّمير.

ولكنَّ الصَّحيح أنَّه لا يعدم تقديراً من الله سبحانه الّذي هو ربّ القيم الفاضلة وراعيها وفق دلالة الآيات القرآنيّة، وقد روى بعض المحدثين من المسلمين في شأن بعض

---

(١) سورة البقرة: ١٩٥، سورة المائدة: ١٣، ولاحظ سورة آل عمران: ١٣٤، ١٤٨، وسورة المائدة: ٩٣.

أهل الكرم من المشركين ـ مثل ابن جدعان ـ أنَّهم سوف يجدون رفقاً من الله سبحانه في يوم القيامة؛ لاندفاعهم في العطاء من سجيّة فاضلة، وهي الكرم بإغاثة الجائع والملهوف وابن السبيل.

لكن لا يبلغ هذا التَّقدير طبعاً تقدير مَن اندفع من الدَّاعي الإلهيّ في العمل ورجا الله سبحانه في عمله؛ لأنَّ هذا يستوجب شكر الله سبحانه، وإنفاذ وعده، وتحقيق رجائه وأمله.

الحالة الثَّالثة: أن يصدر العمل من معاند لله سبحانه ودينه وجاحد له؛ فإنَّ المعاند والجاحد قد ينطلق من داعٍ فاضلٍ في إحسانٍ وإعانةٍ ونحو ذلك.

وفي هذه الحالة لا يُحرَز استحقاق العامل للتَّقدير والثَّواب الإلهيّ؛ لكفرانه بنعمة الله سبحانه التي استمدّ منها في الإحسان إلى الآخرين، وتنكّره لحقّه سبحانه، والله العالم.

ترتّب الثَّواب على العمل بالدَّاعي الإلهيّ والدَّاعي الفاضل الإنسانيّ

الفرض الثَّالث: أن يندفع الإنسان من الدَّاعي الإلهيّ والبشريّ جميعاً، كما لو أحسن الإنسان إلى أبويه لأنَّ الله سبحانه أمره بذلك إذ قال[1]: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**﴾، ولأنَّ لأبويه حقّاً عليه بإحسانهما إليه؟ فهل يستوجب هذا الفاعل تقديراً ومكافأةً من الله سبحانه أو لا؟

قد يتوقَّع بعض النَّاس أن يكون الجواب بالنَّفي؛ وذلك لأنَّ من شرط قيمة العمل عند الله سبحانه الإخلاص له تعالى في العمل، وتأثيرُ داعٍ إنسانيٍّ ولو كان فاضلاً ينافي الإخلاص.

ولكنّ الصَّحيح استيجاب العمل في هذا الفرض للتَّقدير والثَّواب الإلهيّ، وذلك

---

(١) سورة الإسراء: ٢٣.

بالنَّظر إلى وجوه متعدِّدة:

١ ـ ما تقدّم من أنَّ العمل المأتيّ به بالدَّاعي الفاضل يستوجب التَّقدير في الدِّين، فمن غير المعقول أن تكون إضافة الدَّاعي الإلهيّ سالبةً لهذا التَّقدير، بل المفروض أن يزداد ثواباً على العمل.

٢ ـ ثمّ إنَّ الله سبحانه هو الّذي وجّه الإنسان إلى مراعاة الدَّواعي الفاضلة من خلال إيداعها في ضمير الإنسان، حتَّى تحفّزه إلى غاياتها، فكيف يمكن أن يدعو الله سبحانه إلى عدم رعايتها والاستجابة لها؟!

٣ ـ على أنَّ الدِّين يوجّه صريحاً، بل يربّي الإنسان على رعاية الدَّواعي الفاضلة، ومن ثَمّ أمر الله سبحانه الإنسان باستحضار حقّ الوالدين، وقصد الشكر لهما، كما قال تعالى في القرآن الكريم[1]: ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ**﴾، وقال سبحانه[2]: ﴿**وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا**﴾، وفي الأثر المعروف أنَّ: (مَن لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق)[3].

٤ ـ بل يمكن القول إنَّ الفطرة الإنسانيَّة بنفسها تقضي ـ بالبداهة ـ بقيمة الاندفاع منها، وعدم حدِّ هذا الاندفاع من قيمة الانبعاث من الدَّاعي الإلهيّ.

٥ ـ ثُمّ إنَّ قيمة الانبعاث من الدَّاعي الإلهيّ إنّما هو من جهة كونه داعياً فاضلاً، والدواعي الفاضلة لا تنفي بعضها بعضاً.

---

(١) سورة لقمان: ١٤.

(٢) سورة الإسراء: ٢٤.

(٣) يلاحظ: عيون أخبار الرضا عليه السلام ج٢، ص٢٧، ح:٢، الخصال: ص١٥٦، ح:١٩٦.

إذن، ليس من المعقول أن يكون المطلوب في الدِّين أن لا يتّصف الإنسان بالضَّمير الأخلاقيّ؛ بمعنى أن يتخلّى الإنسان لأجل الدَّاعي الدِّينيّ عن داعي الضَّمير الأخلاقيّ، ويقول إنّني أكرم أبي وأمّي وسائر مَن أحسن إليّ لأجل الله سبحانه، ولولا أمره لم أكرمهم ولم أحسن إليهم.

وبذلك يتَّضح أنَّ الإخلاص المعتبَر في قيمة العمل وتقديره من قِبَل الله سبحانه إنّما هو عدم الانبعاث من الدواعي الذميمة، دون الدواعي الفطريَّة الفاضلة.

أفضليّة مَن جمع الدَّاعي الإلهيّ والإنسانيّ ممّن لم ينبعث من الدَّاعي الإنسانيّ

بل الصَّحيح أنَّ مَن جمع بين الدَّاعي الإلهيّ والدَّاعي الفطريّ الفاضل كان أفضل ممّن اندفع من الدَّاعي الإلهيّ فقط مع تماثل مستوى الدَّاعي الإلهيّ.

فلو كان لشخصٍ ولدان يقول أحدهما: إنّني أُحسن إلى أبي حتَّى لو لم يأمرني الله به شكراً لحقّه في الأبوّة، ولكن حيث إنَّه سبحانه أمرني فيتأكّد داعي الإحسان إليه؛ إذ يكون لديّ داعيان، ويقول الآخر: لا أقصد إلَّا أمر الله، ولا أندفع إلَّا من أمر الله، ولولا ذلك لأذّيته أو قتلته أو أسأت إليه أو لم أحسن، أيّهما أفضل؟

لا شكّ في أنَّ الّذي يجد تجاه أبيه مشاعر الشُّكر والتَّقدير أفضل من حيث وجود هذا الدَّاعي الإنسانيّ.

نعم، من حيث الدَّاعي الإلهيّ قد يُقاس مدى قوَّة ذاك الدَّاعي في نفسهما ويكون كلّ مَن كان داعيه الإلهيّ أقوى أفضل من حيث الدَّاعي الإلهيّ، لكنّ وجود الدَّاعي الإنسانيّ في نفسه أفضل من عدم وجوده يقيناً.

إنَّ الاتّصاف بالدَّواعي الفطريَّة الفاضلة والضَّمير الأخلاقيّ فضيلة للإنسان، حتَّى للإنسان المؤمن، فالمؤمن المتّصف بالدَّواعي الأخلاقيَّة أفضل وأنبل من المؤمن غير

المتّصف من حيث هذه الجهة، ولا منافاة بين الدَّواعي الفاضلة وبين الإخلاص المطلوب لله سبحانه بحسب الدِّين.

(٨) الوصف الأخلاقيّ للجزاء الأُخرويّ

(الأمر الثَّامن): في الوصف الأخلاقيّ للجزاء الأُخرويّ.

لقد تقدَّم أنَّ موضوع الجزاء الأخرويّ هو العمل بوصفه الأخلاقيّ الإيجابيّ والسَّلبيّ، من قبيل المعروف والمنكر، والحسنة والسَّيِّئة، والخير والشَّرّ، وما إلى ذلك، ولكن ماذا عن نفس الجزاء الأخرويّ؟

والجواب: أنَّ الجزاء الأخرويّ نفسه أيضاً يتّصف بوصف أخلاقيّ، وحاله في ذلك حال الجزاء العادل الدُّنيويّ على الأعمال، حيث إنَّه يتّصف بأوصاف حسنة، فإنَّه إنْ كان ثواباً كان: تشويقاً، وحثّاً، وترغيباً. وإنْ كان عقاباً كان: تأديباً، وردعاً.

لكنَّ الجزاء الأخرويّ لن يتّصف بكونه ترغيباً وتأديباً وردعاً؛ وذلك بالنَّظر إلى أنَّ التَّشويق والتَّأديب والرَّدع إنَّما يكون لها معنى في دار التَّكليف، والآخرة ليست دار تكليفٍ وعمل.

وعليه: يقع السُّؤال عن الوصف الأخلاقيّ الّذي ينطبق على جزاء الآخرة.

الأوصاف الأخلاقيَّة لمجازاة الحسنة بالحسنة

والجواب عن ذلك: **أمَّا فيما يتعلَّق بمجازاة الحسنة بالحسنة في الآخرة** فإنَّها مصداق لأوصاف أخلاقيّة ثلاثة بحسب المنظور القرآنيّ:

(الأوَّل): تناسب العمل والجزاء، وهو نوع من العدل الذَّاتيّ في نظم الأخلاق، فقانون القيم الأخلاقيَّة هو أنَّ الحسن ينتج الحسن، والخير ينتج الخير، فمَن أحسن عملاً لقي أثراً حسناً، ومَن فعل فعلاً حميداً لقي جزاءً محموداً، وهذه سُنّة سُنّ عليها الوجود الإنسانيّ.

وهذا الوصف ينطبق في جانب إنتاج السَّيّئة للسَّيّئة، فكلّ شيءٍ ينتج ما يناسبه، وفي مثله ينطبق المثل المعروف أنَّ الحنطة تنتج حنطة والحنظل لا ينتج إلّا حنظلاً[١].

قال الله سبحانه[٢] ـ في كلام جرى على لغة الأمثال ـ: ﴿**وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ**﴾، وقال جلّت آلاؤه[٣]: ﴿**لِيَمِيزَ اللَّـهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَـئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ**﴾، وقال تعالى[٤] ـ بعد وصف جزاء كلٍّ من الخاطئين والمتّقين ـ: ﴿**أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾.

ولا يبعد أن يكون هذا العدل الذاتيّ في القيم الأخلاقيَّة من جملة ما تشير إليه الآيات القرآنيّة في وصف العدل والقسط في يوم القيامة، كما قال سبحانه[٥]: ﴿**إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللَّـهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ**﴾، وقال تعالى[٦]: ﴿**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ**﴾.

---

(١) هذا المعنى يجري على نظريّة تجسّم الأعمال، وستأتي الإشارة إليها في عدالة العقوبة الدنيويّة.

(٢) سورة الأعراف: ٥٨.

(٣) سورة الأنفال: ٣٧.

(٤) سورة القلم: ٣٥ ـ ٣٦.

(٥) سورة يونس: ٤.

(٦) سورة الأنبياء: ٤٧.

(الثَّاني): الشُّكر[1]، ونعني شكر الله سبحانه لَمَن عمل له تعالى، فمَن عمل عملاً لله عزّ وجلّ وقدّر له سبحانه موقعه كإله للكون وقيّم على الحياة شكر الله تعالى سعيه، مجازاةً للإحسان بالإحسان، فالحال في ذلك على حدّ ما نجده في الإنسان الكريم من أنَّه متى أُسدي إليه إحسان يكون بصدد إيفاء هذا الإحسان بالمثل وردّ الجميل، وهذا أمر رائع وجميل ينطوي عليه الضَّمير الأخلاقيّ للإنسان.

ومثل ذلك يثبت لله سبحانه، بل هو أَوْلى به، فهو الّذي أودع هذه الصفة في الإنسان.

وبذلك كان ممّا اشتمل عليه الضَّمير الأخلاقيّ له سبحانه وتعالى تعامله بالشُّكر الوافر مع مَن عمل له، قال عزّ من قائل[2]: ﴿**وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ**

---

(١) الفرق بين هذا الوصف وسابقه (العدل الذَّاتيّ) هو أنَّ ذاك ناظر إلى ما يستتبعه العمل الحسن مطلقاً، سواء كان لله سبحانه أو لمجرّد حسنه، وأمَّا هذا الوصف فهو ناظر إلى ما يستتبعه العمل الحسن لله سبحانه من منظور مجازاة مَن أحسن معه، ويمكن تقريب ذلك إلى الذِّهن بملاحظة مَن يحسن إلى شخص معيّن منطلقاً من دافع أخلاقيّ، فهذا الشَّخص يستوجب ثناءً من عامّة المجتمع لوظيفتهم في التَّقدير للإحسان والتَّأنيب على الإساءة، وثناءً وجزاءً خاصّاً ممّن أحسن إليه وشكراً منه للإحسان إليه، ومجازاة للإحسان بمثله، فالثَّناء العامّ استحقاق للإحسان مطلقاً، والثَّناء الخاصّ استحقاق لَمن وقع الإحسان إليه.

وعليه: فالعدل الذَّاتيّ يمثِّل اللّياقات العامّة للأعمال على ما سنّه الله سبحانه بما أنَّه الجاعل للحياة والمقنّن لسننها وقوانينها، فالعمل الحسن عمل مبارك ومثمر لمثله، والعمل السَّيّئ عمل مضرّ ومتبوع بما هو من سنخه، والعمل لله سبحانه مستوجب للشُّكر الخاصّ منه تعالى كونه المقصود بالعمل تقديراً منه لَمن ذكره وشكره، كما قال سبحانه: ﴿**فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ**﴾ (سورة البقرة: ١٥٢).

(٢) سورة الإسراء: ١٩.

مُؤْمِنٌ فَأُولَـئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾، وقال تعالى[١]: ﴿**إِنَّ هَـذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُم مَّشْكُورًا**﴾، وقال جلّت آلاؤه[٢]: ﴿**إِن تُقْرِضُوا اللَّـهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّـهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ**﴾، وقال عزّ وجلّ[٣]: ﴿**مَّا يَفْعَلُ اللَّـهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ وَكَانَ اللَّـهُ شَاكِرًا عَلِيمًا**﴾.

إنَّ هذه الصِّفة الّتي يثبتها دين الإسلام ـ الممثّل للأديان الإبراهيميّة ـ لله سبحانه لهي صفة عجيبة ومذهلة، حيث إنَّه تعالى ـ رغم كونه الخالق المالك لكلّ شيءٍ والمستغني عن خلقه وعباده ـ يقابل الأدب والتَّقدير معه بالأدب والتَّقدير، ويصفه بأنَّه شكر منه سبحانه لعباده. وحقّاً لو أنَّ النَّاس علموا عظيم تقدير الله سبحانه لأعمال عباده لاستزادوا محبّةً له وإيماناً به وعملاً في سبيل مرضاته.

هذا، ومن خلال ما ذكرنا يظهر الوجه في امتياز مَن عمل لله سبحانه على مَن عمل عملاً إنسانيّاً من غير داعٍ إلهيّ ولو كان عظيماً ـ مثل اكتشاف الكهرباء ـ وذلك أنَّ مَن عمل لله سبحانه ينطبق في شأنه استيجابه للشُّكر من الله سبحانه، وهذا لا ينطبق على مَن لم يعمل له تعالى، على أنَّه إنْ قَصَد معنىً فاضلاً وإنسانيّاً وجد رفقاً من الله سبحانه، وإنْ طَمَح في التَّرقّي في الوسط الإنسانيّ كان له ما طمح فيه بحسب سنن هذه الحياة، فمَن لم يطمح لثواب الله سبحانه ولا رجاه في عمله لم يكن على حدّ مَن طمح إليه ورجاه بطبيعة الحال.

وقد يتوقَّع المرء أن يتعامل الله سبحانه مع مَن قصده واستجاب له ومع مَن لم يقصده جميعاً على أساس مضمون العمل دون النَّظر إلى الدَّواعي والغايات، كما يجري

---

(١) سورة الإنسان: ٢٢.

(٢) سورة التغابن: ١٧.

(٣) سورة النساء: ١٤٧.

التَّقدير الإنسانيّ للعلماء والمكتشفين والمثابرين على هذا المبدأ من دون نظر إلى أنَّ حافزهم كان إلهيّاً أو إنسانيّاً أو شخصيّاً، خاصّةً أنَّ الله سبحانه هو القيّم على الوجود والحياة، والخلق كلّهم عياله، فلو ساوى بين الأعمال بالنَّظر إلى مضمونها كان ذلك مناسباً.

لكنّ هذا التَّوقُّع قد لا يكون في محلّه، بل يكون مجرّد اقتراح في أمر لا يحيط به الإنسان؛ فإنَّ الله سبحانه سنّ كلًّا من الدُّنيا والآخرة على سنن، ومَن طلب شيئاً منهما قُدّر له وفق سننها ما يناسبها، فمَن طلب الدُّنيا نالها وفق سننها، ومَن طلب الآخرة ورجا الله سبحانه نالها كذلك، وقد أناط الله سبحانه التَّقدير في الدُّنيا بمضمون الأفعال، وأناط التَّقدير في الآخرة بالدَّواعي المنظورة منها، فألزم كلًّا محلّه حسب حكمته، كما قال تعالى[1]: ﴿**وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ**﴾، وقال سبحانه[2]: ﴿**مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّـهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّـهُ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾.

هذا، ويلاحَظ أنَّ شكر الله سبحانه لعباده في الآخرة على عملهم غير مقصور على ما يستوجبه العمل لذاته، بل هو مقرون بالفضل العظيم، كما قال تعالى[3]: ﴿**مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّـهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً**﴾، وقال عزّ من قائل[4]: ﴿**مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾، وقال سبحانه[5]: ﴿**سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ**

(١) سورة آل عمران: ١٤٥.

(٢) سورة النساء: ١٣٤.

(٣) سورة البقرة: ٢٤٥.

(٤) سورة الأنفال: ١٦٠.

(٥) سورة الحديد: ٢١.

لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّـهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّـهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّـهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾.

(**الثَّالث**): الوفاء بالوعد، فإنَّ الله سبحانه وعد النَّاس بالتَّفضُّل عليهم من مجازاة الحسنة بعشر أضعافها والمغفرة للسَّيّئة في حالات متعدِّدة، منها اجتناب الكبائر.

وهذا كلّه وإن كان في أصله فضلاً من الله سبحانه غير لازم، لكنّه يصير أمراً لازماً بعد الوعد به من قِبَل الله سبحانه؛ لأنَّه تعالى لا يخلف الميعاد، كما قال سبحانه(١): ﴿**لَـكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِّن فَوْقِهَا غُرَفٌ مَّبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَعْدَ اللَّـهِ لَا يُخْلِفُ اللَّـهُ الْمِيعَادَ**﴾.

هذا عن مجازاة الحسنة بالحسنة.

الوصف الأخلاقيّ لمجازاة السَّيّئة بمثلها

وأمَّا مجازاة السَّيّئة بالسَّيّئة فتتَّصف بالوصف الأخلاقيّ الأوّل، وهو تناسب العمل مع نتيجته، الّذي عبّرنا عنه بـ(العدل الذَّاتيّ) في سنن ارتباط الممارسة الأخلاقيَّة مع مضاعفاتها وآثارها.

ولكن مع ذلك فإنَّ هذا العدل ليس بالضَّرورة أمراً لازماً في جانب السَّيّئة، كما يلزم في جانب الحسنة، ولذلك كان لله سبحانه أن يغفر للخاطئ ويعفو عنه، كما جاء في القرآن الكريم، وقد استثنى منه الشِّرك، كما قال تعالى(٢): ﴿**إِنَّ اللَّـهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّـهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا**﴾، وكأنَّه سبحانه يعني بذلك الشِّرك المتعمّد بعد قيام الحجَّة، حيث يكون افتراءً فادحاً وخِطْأً كبيراً.

وأمّا الوصف الأخلاقيّ الثَّاني للحسنة وهو الشُّكر من الله سبحانه فيقابله في السَّيّئة

---

(١) سورة الزمر: ٢٠.

(٢) سورة النساء: ٤٨.

الحزم منه تعالى، ولا يعلم الإنسان الحزم اللائق بذات الله سبحانه، إلَّا أنَّا علمنا أنَّ هذا الحزم لا ينفي احتمال مغفرته تعالى للخاطئ في غير الشِّرك.

نعم، يقتضي أمرين:

(أحدهما): إنّه لا يغفر خطيئة الشِّرك الظَّالم على وجه الافتراء، بمعنى أنَّ هناك جزاءً يجده المشرك لا محالة، على أنَّا لا نعلم حدود ما أبرمه سبحانه من هذا الجزاء إبراماً.

و**(ثانيهما)**: إنَّه سبحانه لا يَعِدُ وعداً مطلقاً في غير الشِّرك بالمغفرة والعفو؛ لأنَّه سبحانه إذا وعد وفى لا محالة، فلو وعد بالمغفرة فقد أَمَّنَ الإنسان من العقاب على ارتكاب الخطيئة، وذلك خلاف الحكمة، بل فيه مضرّة بالإنسان نفسه؛ من جهة زوال عامل الحذر في اختيار المسار السليم.

وأمَّا الوصف الثَّالث الّذي ينطبق في جزاء الحسنة وهو لزوم الوفاء بالوعد، فلا يجري في شأن السَّيّئة؛ لأنَّ التَّهديد بمجازاة السَّيّئة بمثلها إنّما هو من قبيل الوعيد لا الوعد، والوعيد ليس لازم الوفاء عند العقلاء، وسيأتي مزيد توضيحٍ لهذه النقطة لاحقاً.

والمحصّل ممّا ذكرنا: أنَّ الجزاء على الحسنة والسَّيئة إنّما يكون وفق قيمة أخلاقيّة تنطبق عليه وتستوجبه، والقيمة المنطبقة على مجازاة الحسنة بالحسنة هي العدل الذاتيّ (بمعنى كون النتيجة عِدْلاً لطبيعة الممارسة)، ثمّ الشكر الإلهيّ لما قُصِد به وجهه الكريم، ثمّ الوفاء بالوعد الصادر منه سبحانه.

وأمّا القيمة المنطبقة في شأن جزاء السَّيِّئة بمثلها فهي العدل والحزم على شرحٍ ذكرناه.

(٩) نظام إنتاج الأعمال الأخلاقيَّة
في الآخرة هو على حدِّ الزَّرع والحصاد

(**الأمر التَّاسع**): في نظام إنتاج الأعمال الأخلاقيَّة لآثارها في الآخرة.

إنّ نظام إنتاج شيءٍ من شيءٍ يمكن أن يكون على وجهين:

١ ـ الإنتاج المماثل، كما في صناعة الأشياء من الموادّ، فالموادّ تسمح بإنتاج أشياء محدّدة بحجمها، نظير صنع النجّار للمنضدة من مجموعة من الأخشاب.

٢ ـ الإنتاج المضاعف، كما في إنتاج الكائنات الحيّة لما يتولّد منها، مثل إنتاج الزَّرع للحصاد؛ فإنّ البذرة شيء يسير ولكنّها تنتج مئات وآلاف من أمثالها.

ومن أمثلة ذلك أيضاً كثير من ممارسات الإنسان، حيث إنَّها تؤدِّي إلى آثار كبيرة، فرُبّ قولٍ موجز يوقد ناراً للحرب أو يؤجّجها، ورُبّ خطوة للإنسان تحدّد مستقبل حياته، وهكذا.

وتدلّ النُّصوص الدِّينيّة على أنَّ إنتاج الأعمال الحسنة والسَّيِّئة لآثارها في الآخرة إنّما هو بنحو الزَّرع والحصاد، فالحسنة الواحدة الصَّادرة من الإنسان في هذه الحياة تثمر شيئاً كثيراً، كما أنَّ السَّيِّئة الواحدة الصَّادرة منه تنتج عناءً كبيراً.

فالآثار الأخرويّة رغم خطورتها وحجمها هي مناسبة لمبادئها من الأعمال الصَّادرة في هذه الحياة ولكن وفق نظام الإنتاج المضاعَف.

ومن ثَمّ نلاحظ: أنَّ النُّصوص من جهةٍ تؤكِّد على أنَّ الجزاء الأخرويّ إنّما هو بحجم العمل في الأعمال السَّيِّئة، ولكن تؤكِّد من جهةٍ أخرى على المستوى المؤلم لتلك الأعمال.

قال سبحانه[1]: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ * ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَـذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ﴾، وقال تعالى[٢]: ﴿أَفَمَن يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾، وقال عزّ وجلّ[٣]: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾، وقال جلّت آلاؤه[٤]: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، وقال سبحانه[٥]: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا﴾، وقال تعالى[٦]: ﴿مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّـهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّـهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾، وقال عزّ من قائل[٧]: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّـهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّـهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، وقال جلّ جلاله[٨]: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾، وقال سبحانه[٩]: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، وقال تعالى[١٠]: ﴿وَلِكُلٍّ

---

(١) سورة الذاريات: ١٣ ـ ١٤.

(٢) سورة الزمر: ٢٤.

(٣) سورة الشورى: ٤٠.

(٤) سورة الأنعام: ١٦٠.

(٥) سورة غافر: ٤٠.

(٦) سورة البقرة: ٢٦١.

(٧) سورة البقرة: ٢٦٥.

(٨) سورة النجم: ٣٩ ـ ٤١.

(٩) سورة الكهف: ٤٩.

(١٠) سورة الأحقاف: ١٩.

دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾.

(١٠) في كيفيّة تقدير الأعمال في النَّشأة الآخرة

(**الأمر العاشر**): في كيفيّة تقدير قيمة الأعمال في النَّشأة الآخرة.

إنَّ تقدير قيمة العمل ـ الإيجابيّة أو السَّلبيّة ـ من المنظور الأخلاقيّ يمكن أن يكون على نحوين:

(**الأوَّل**): التَّقدير النَّوعيّ، وهو أنْ تُقدَّر قيمة العمل بملاحظة مضمونه العامّ.

(**الثَّاني**): التَّقدير الشَّخصيّ، وهو أن تُقدَّر قيمة العمل بملاحظة إمكانات العامل، وغاياته، ومستوى معلوماته، والملابسات المحيطة به.

مثلاً: إذا قدّرنا عملاً سيّئاً صادراً من شخص كالقتل العمد، فالتَّقدير النَّوعيّ لهذا العمل يقتضي ملاحظة كونه إزهاقاً لنفسٍ محترمة، وحينئذٍ يُعيَّن جزاء ملائم لهذا العمل بشكل عامّ كالقصاص من القاتل، أو غير ذلك.

وأمّا التَّقدير الشَّخصيّ لهذا العمل فهو يقتضي التَّدقيق في كافّة خصوصيّات العمل الّتي توجب زيادةً في قبح العمل أو تخفيفاً فيه، ويتعارف لدى الجناة ومحاميهم ذكر خصوصيّات توجب التَّخفيف عن الجاني، فيُقال مثلاً: إنَّ هذا القاتل غير متعلّم، وقد نشأ في بيئة غير سليمة بطبعها، وهو في أوان شبابه، ولم يكتسب بعد نضجاً كافياً في الحياة، وأنَّ هذا الحدث إنّما صدر منه على وجه الانفعال في وقته وليس بدمٍ بارد، وأنَّه لم يكن قد بيَّت نيّة القتل، وأنَّه مريض بمرضٍ نفسيّ، وأنَّ أصدقاء السُّوء قد أثّروا عليه في هذا الموقف، وأنَّه امرئٌ يحبُّ الخير ويساعد النَّاس الضُّعفاء، وأنَّ هذه أوّل مرَّة يصدر منه هذا العمل وليست له سابقة جنائيّة، إلى غير ذلك من الأوصاف التي تخفّف من قبح العمل.

وقد يتّفق في موردٍ آخر وجود عكس مثل هذه الخصائص، ممّا يقتضي خبث الفاعل

وتأكّد قبح العمل الصادر منه.

ومثل هذا الأمر يجري في العمل الحسن أيضاً، فقد يُقيَّم حسن العمل بالنَّظر النَّوعيّ نظراً إلى مضمونه العامّ، فيُقال إنَّ هذا الطَّالب هو الطَّالب الأوّل في المدرسة، فيستوجب المكافأة الفلانيّة.

وقد يُنظر إلى الخصوصيّات العائقة والمحفّزة التي تؤكِّد حسن العمل، فيُقال إنَّ هذا الطَّالب قد نال هذه الدرجة بجهد جهيد في أوضاع غير مواتية، لفقدان الكهرباء، وعدم وجود غرفة مستقلّة له في البيت يدرس فيها، وإعانته لوالده في أمر الكسب، ومرض والدته في البيت، وضجيج الأطفال فيه، وعدم قدرته المادّيّة على توفير المستلزمات الكافية للدِّراسة أو تحصيل تعليم إضافيّ، أو التَّرويح عن نفسه ببعض ما يشتهيه من المأكولات، وعدم مساعدة أحد له في الدرس وغير ذلك.

وفي مقابل ذلك قد يُفرَض وجود خصوصيّات تهيّئ ظروف الدِّراسة للطالب، بتوفّر: الكهرباء، والمال، والمادّة، والمدرّس الخصوصيّ، وتشجيع الأبوين، وغير ذلك.

وهكذا نلاحظ كيفيّة تأثير خصوصيّات العمل من جهة: إمكانات العامل، وقدراته، وظروفه، ودواعيه على زيادة حسن العمل أو قبحه.

ويبتني التَّقدير الإنسانيّ الإيجابيّ أو السلبيّ للعمل عموماً على نظرة نوعيّة بعض الشيء، فهو ينظر عموماً إلى طابع عامّ، وقد يركّز على بعض الخصوصيّات ولكن من غير استيعاب.

كما أنَّ التَّقدير القانونيّ للعمل الجنائيّ ـ مثلاً ـ أيضاً يبتني على نظرة نوعيّة بشكلٍ ما، على أنَّه قد يُنظر فيه إلى بعض الخصائص، ومن ثَمّ نلاحظ أنَّ بعض القوانين تجعل للجرم الواحد عقوبات مختلفة بحسب بعض الخصوصيّات، فيُعَدّ القتل بدمٍ بارد جرماً أكبر من القتل في حال الانفعال، وقد يُحدَّد السقف الأدنى والأعلى للعقوبة ويُحال تحديد العقوبة

المناسبة مع المورد إلى القاضي، وعلى ذلك يجري بعض فقهاء المسلمين في التَّعزيرات، حيث يجعل مقدار التَّعزير موكولاً إلى القاضي.

ولكن مهما لاحظ النَّاس والقضاة في تقدير قيمة العمل الخصائص التي يقترن العمل بها فإنَّها لا تبلغ التَّقدير المستوعب والكامل لجميع الجهات على وجهها الواقعيّ؛ لتعذّر ذلك نوعاً.

نوع التَّقدير الأُخرويّ للعمل

والحديث هنا عن التَّقدير الأخرويّ للعمل، فهل هذا التَّقدير مبنيٌّ على أساس نوعيٍّ أو على أساس شخصيٍّ؟

فقد يتراءى من كثير من النُّصوص الدِّينيّة الواردة في شأن جزاء الأعمال أنَّ التَّقدير نوعيٌّ؛ إذ أنَّها تركّز على ذات العمل الحسن أو السيّء بشكل عامّ، دون ذكر الخصوصيّات الشخصيّة.

ولكنّ التّأمُّل الجامع في النُّصوص يدلّ على تقدير العمل بحسب خصائصه الشخصيّة، ومن ثَمّ يختلف العمل الواحد باختلاف خصوصيّاته، وما ورد في طائفة من النُّصوص من التَّقدير النوعيّ للعمل: إمَّا أن يكون ناظراً إلى الأثر الجامع الّذي يكون محفوظاً في جميع الموارد، أو يكون نحو تقريبٍ وتغليبٍ أو محض ترهيبٍ وترغيبٍ.

العناصر الَّتي تلاحَظ في تقدير العمل في الآخرة

وفيما يلي ذكر جملة من العناصر المؤثِّرة في تقدير العمل الحسن والسيّء:

(الأوَّل): تقدير النِعَم المادّيّة التي جُهّز بها الشخص في الحياة، والمصائب والابتلاءات التي ابتُلي بها، فمَن عاش أجواء النعمة من الكفاف أو الترف ليس كمَن عاش الفقر أو المسكنة، فيجد الفقراء من العفو والإغماض في حال ارتكاب السَّيِّئة وترك

الحسنة ما لا يجده الأغنياء، كما يجدون من التَّقدير في الأعمال الحسنة ما لا يجده الأغنياء أيضاً.

إنَّ جميع النعم التي أنعم الله سبحانه بها على كلّ إنسان تُحسب في تقدير قيمة عمله سواء من حيث كمال جوارحه، وأعضائه، وصحّته، وعافيته، ووجود أبويه، وموقعهما الاجتماعيّ، وأوصاف أسرته، وهدوء الأسرة، وسائر النعم الفرديّة والاجتماعيّة التي يتمتّع بها الشخص في هذه الحياة، ولعلّ إلى هذا المعنى يشير قوله تعالى(١): ﴿**ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ**﴾، وما جاء من أنَّ في حلال الدُّنيا حساب(٢)، وربّما رُوي عن النبيّ ﷺ (٣) في بعض الأثر أنَّه كان يقول: (اللهم احشرني مع المساكين).

إنَّ الّذين عاشوا الفقر، والمسكنة، والمرض، والعوز، ونحو ذلك يكون حسابهم أخفّ من الّذين عاشوا الترف، والغنى، والصحة، والقدرة وما إلى ذلك، فالنعم والنقم، والابتلاءات والمصائب، كلّها ملحوظة في تقدير عمل الإنسان.

(**الثَّاني**): مستوى المعرفة الّذي كان مهيّأً للإنسان، فهناك الجاهل القاصر والجاهل المقصّر والعالم، والعالم يختلف بحسب درجات العلم، ووضوح الحجّة، وتأكّدها، فالحجّة ـ مثلاً ـ على أهل العلم الّذين اطّلعوا على الكتب الإلهيّة وتأمّلوها وفقهوها أتمّ من الحجّة على سائر النَّاس المتعلّمين، وقد يختلف حال سائر النَّاس أيضاً بين الّذين يعيشون قريباً من أجواء أهل العلم عن الآخرين الّذين يكونون أبعد عن ذلك.

وكذلك الجاهل المقصّر أيضاً يختلف بحسب درجات التقصير ومستوياته، فهناك

---

(١) سورة التكاثر: ٨.

(٢) يلاحظ: نهج البلاغة ص: ١٠٦، رقم: ٨٢.

(٣) يلاحظ: مشكاة الأنوار في غرر الأخبار ص: ٢٢٨، ح: ٦٣٩، بحار الأنوار ج: ٦٩، ص: ٤٦، ح: ٥٧.

تقصير خفيف ومتوسّط وشديد، وكلّ ذلك منظور لله سبحانه في مقام المجازاة، ومن ثَمّ ورد[١] في الأثر أنَّه يُغفر للجاهل سبعون ذنباً ولا يُغفر للعالم ذنب واحد.

إذن، يُحسب في تقييم العمل السيّء مستوى المعرفة الّذي تحلّى به الفاعل أو كان مهيّأً له، وكذلك الحال في العمل الحسن، بمعنى أنَّ العمل الصالح يقدَّر ممّن جُهّز بدرجة أدنى من المعرفة أكثر من غيره.

وهذا الأمر في الحقيقة من مصاديق ما تقدّم أوّلاً من ملاحظة النعم التي تمتّع بها الفاعل؛ لأنَّ المعرفة نعمة مقرّبة للطاعة.

(الثَّالث): ملاحظة مستوى النيّة في كلٍّ من السَّيِّئة والحسنة، أمّا الحسنة فهي تختلف بحسب درجة إخلاص المرء وتأكُّد الدَّاعي الإلهيّ والإنسانيّ في نفسه ووضعه الإيمانيّ العامّ، ويُنزَّل على مثله ما دلّ على أنَّ عمل المتّقي يقدَّر تقديراً متميّزاً[٢]، كقوله تعالى[٣]: ﴿**إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّـهُ مِنَ الْـمُتَّقِينَ**﴾، وعن الإمام عليّ عليه السلام[٤]: (لا يقلّ عملٌ مع التقوى، وكيف يقلّ ما يُتقبَّل)، وكذلك دلّ الأثر على أنَّ صاحب اليقين يكون عمله أكثر تقديراً[٥]، فمَن يعمل الأعمال الصَّالحة ويتجنّب السَّيّئات يقيناً بالله سبحانه وبالدار الآخرة فإنَّ عمله

---

(١) الكافي ج: ١، ص: ٤٧، باب لزوم الحجَّة على العالم وتشديد الأمر عليه، ح: ١.

(٢) والوجه الآخر في تفسيره أنّ مَن أتى بالعمل بالدَّاعي الإلهيّ كان عمله مقبولاً، ومَن جاء به لغايات أخرى فكانت نيّته بذلك مدخولةً لم يُتقبَّل عمله.

(٣) سورة المائدة: ٢٧.

(٤) نهج البلاغة ص: ٤٨٤.

(٥) ففي الحديث الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام أنَّه قال لبعض أصحابه ـ في كلام له ـ: (اعلم أنَّ العمل الدائم القليل على يقين أفضل عند الله جلّ ذكره من العمل الكثير على غير يقين) الكافي ج: ٨ ص: ٢٤٤، ح: ٣٣٨.

أفضل من غير صاحب اليقين.

وكذلك الحال في السَّيِّئة، فهناك مَن يلمّ بالسَّيِّئة عن هوىً عابر، وكان الأصل العامّ في أحواله السلامة فيكون أقرب إلى المغفرة إذا زلّ في لحظةٍ ما في خطيئةٍ صغيرة ثُمّ عاد إلى رشده، ومنهم مَن يرتكب الخطيئة الكبيرة ولكن فلتةً في حالة من ضعف الاختيار وغلبة الهوى أو الغضب كمَن يقتل النفس المحترمة ولكن لانفعالٍ طارئ، ومنهم مَن يرتكب الخطيئة مستسهلاً لها ومعتاداً عليها.

فالحال في ذلك كلّه مختلف، فقد جاء أنَّ من ألمَّ بالذنب (الصغير) أحياناً يُغفر له، كما قال تعالى(١): ﴿**وَلِلَّـهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى * الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ**﴾، وقال سبحانه(٢): ﴿**إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا**﴾، وقال عزّ من قائل(٣): ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّـهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّـهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾.

(**الرَّابع**): تقدير مستوى الكلفة التي يتكلّفها المرء في ترك السَّيِّئة وفعل الحسنة، سواء في ذلك التكلفة النفسيّة أو المادّيّة أو غيرهما؛ فإنَّ ذلك يكون ملحوظاً في تقييم العمل بطبيعة الحال، بل جاء ما يفيد أنَّ إيمان المرء لن يكون إيماناً صحيحاً حتَّى يكون المرء مستعدّاً للتضحية من أجله بما يحبّ ويكره، كما قال سبحانه(٤): ﴿**لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾.

---

(١) سورة النجم: ٣١ ـ ٣٢.

(٢) سورة النساء: ٣١.

(٣) سورة آل عمران: ١٣٥.

(٤) سورة آل عمران: ٩٢.

هذا، وكلّما كانت التكلفة النفسيّة للعمل الحسن أو الترك للعمل السيّئ أزيد فإنَّ الثواب عليه يكون أزيد، ومن ثَمّ كان الإنفاق على وجه الإيثار على النفس أثوب من الإنفاق لا على وجه الإيثار، بمعنى أنَّ الإنسان إذا كان يجد خصاصة وضيقاً في إنفاق ماله على الآخرين ولكنَّه رغم ذلك أنفقه في سبيل الله سبحانه فإنَّ إنفاقه يكون أثوب من الّذي ينفق ماله ولكن من غير خصاصة يعاني منها؛ ولذلك ربّما قد يكون تصدّق الفقير بدرهم من المال أثوب من تصدّق الغنيّ بألف درهم، لأنَّ عطاء الغنيّ لا يؤثّر ضيقاً في حياته ولا ينقص من لقمته شيئاً، وأمَّا الفقير فإنَّما يقطع من قوته وينفق به على آخرين.

ومن هذا الباب ما جاء في قوله سبحانه(١): ﴿**لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَـٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّـهُ الْحُسْنَىٰ**﴾.

بيان ذلك: أنَّ المسلمين كانوا قبل فتح مكّة المكرّمة ـ التي كانت عاصمة الشرك في الجزيرة العربية ـ مهدَّدين في المدينة يغزوهم الكفّار دائماً، ويقصدون بهم الغوائل، ولكن بعد فتح مكّة وسقوطها في أيديهم ملكوا عاصمة الجزيرة العربيّة، وسقط عمود الشرك، وأقبل النَّاس يدخلون في دين الله أفواجاً، ولذا تُسمّى السنة التاسعة أو العاشرة من الهجرة النبويّة بعام الوفود، حيث وفدت العشائر العربيّة زرافات ووحداناً إلى النبيّ ﷺ وهم يُسْلِمون، فالّذين أنفقوا من قبل الفتح وقاتلوا قد أعانوا هذا الدِّين في وقت الشدّة والمخاطر، وليس كذلك الحال بعد تمكّن الدِّين وزوال الخطورة من جهة المشركين في الجزيرة العربيّة.

ولهذا السبب نفسه قد يختلف ثواب المؤمنين بالدِّين الحقّ، فالّذي كان يعتقد بهذا

---

(١) سورة الحديد: ١٠.

الدِّين أباً عن جد مُثاب على هذا الاعتقاد كفعل اختياريّ له، لكن هناك فرق بينه وبين مَن كان على دين آخر ولكن آب إلى الحقّ؛ نزوعاً إلى الحقيقة وإذعاناً بها.

ومن هذا الباب ما ورد في الأثر عن الإمام الصّادق عليه السلام[١] أنَّه سُئل عن شخص حسُن الخلق بطبعه وعن آخر يتكلّف ذلك تكلّفاً ويصعب عليه، أيّهما أثوب؟ أجاب عليه السلام: (صاحب السّجيّة هو مجبول لا يستطيع غيره، وصاحب النّيّة يصبر على الطاعة تصبّراً، فهو أفضلهما)؛ وليس ذلك إلّا لأنَّ هذا يعاني من نفسه لكي يضبطها، وذاك الآخر لا يعاني مثل هذه المعاناة، فيكون عمل الأوّل أثوب.

هذا في فعل الحسنة وترك السَّيِّئة، وكذلك الحال في فعل السَّيِّئة، فمن النَّاس مَن يتكلّف السَّيِّئة بشقّ الأنفس، ومنهم من يقع في السَّيِّئة إذا قربت منه، فإثم الأوّل أكثر من إثم الثَّاني؛ لأنَّه أكثر إصراراً على المعصية.

فكلّ ذلك ملحوظ في القيمة المعنويّة للعمل التي تستوجب التَّقدير الإلهيّ والأخرويّ، وهذا يبيّن التعامل العادل في مقام تقييم الأعمال من قِبَل الله سبحانه في الدار الآخرة.

---

(١) يلاحظ: الكافي ج: ٢، ص: ١٠١، باب حسن الخلق، ح: ١١.

(١١) لا عقاب في الآخرة إلّا لَمن تمـّت عليه الحجَّة

(الأمر الحادي عشر): في أنَّه لا عقاب في الآخرة إلّا لَمن بلغته الحجّة.

لا شكّ في المنظور الدِّينيّ أنَّه لا عقاب في الآخرة على الخطيئة إلَّا بقيام الحجّة على الفاعل في الحياة الدُّنيا وفق الميزان الفطريّ الأخلاقيّ، والمراد قيام الحجّة عليه بأمرين:

١ ـ حظر العمل الّذي ارتكبه.

٢ ـ الإنذار بالوعيد الأخرويّ في حقّه إذا ارتكب العمل المحظور.

فإذا تمّت الحجّة بذلك على الإنسان استوجب العقاب.

وأمّا الجاهل فهو إنْ كان جهله عن تقصير في تحصيل المعرفة ـ بمعنى أنَّه نشأ عن إهمالٍ، وإعراضٍ، وتقاعسٍ في معرفة الحقيقة ـ فهو لا يكون معذوراً. وإنْ كان جهله عن قصور فهو يكون معذوراً ولا يكون معاقَباً.

وهذا الأمر ممّا يقتضيه العدل الإلهيّ والنُّصوص الخاصّة الواردة بهذا المعنى، وهو أمر لا ريب فيه في أصله.

وقد جاء في الدِّين عن المسلمين الّذين كانوا يُفتَنون في أوطانهم عن دينهم، ويُحال بينهم وبين تعلّم معالم دينهم والإتيان بها أنَّه تجب عليهم الهجرة إلى دار الإيمان، ومَن تعذّرت عليه الهجرة كان معذوراً، قال تعالى[1]: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّـهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَـٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَـٰئِكَ عَسَى اللَّـهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ**

---

(١) سورة النساء: ٩٧ ـ ٩٩.

اللَّـهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾.

لكن ينبغي الالتفات هُنا إلى عدّة نقاط:

حدود الجهل القصوريّ المعذّر

(**النقطة الأولى**): في حدود الجهل القصوريّ.

ينبغي انتباه الإنسان إلى حدود الجاهل القاصر الّذي يُعذَر عند الله سبحانه ولا يعاقَب في الآخرة، فإنَّ الإنسان قد يموّه على نفسه فيعتبر نفسه جاهلاً قاصراً على تقدير خطئه في شأن حقّانيّة الدِّين، مع أنَّه مندفع من التكاسل، أو الاندماج الشديد مع هذه الحياة وأجوائها، أو الرغبة في التحرّر من أيّ قيد يُفرَض عليه تُجاه ذلك.

ومن ثَمّ نلاحظ أنَّ الآية الكريمة المتقدّمة تعاملت بحذر شديد مع ادّعاء القصور، فهي:

(**أوّلاً**): عبّرت بتعبير قويّ ومؤكَّد عن عدم تيسّر المعرفة، حيث اعتبرت المعذورين الّذين ﴿**لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا**﴾، وفي هذا التعبير المؤكَّد إشارة إلى أنَّه لابدّ أن لا يجد الشخص أيّ منفذ للتبصّر في شأن الدِّين.

و(**ثانياً**): أنَّها تحوّطت في الإعذار حتّى لَمن اعتقد أنَّه يتّصف بالوصف المذكور، فلم تنف الإثم صريحاً عنه، بل عبّرت بلسان الرجاء في عفو الله سبحانه، وليس مِن شكٍّ ـ وفق مبادئ العدل المتكرّرة في القرآن الكريم ـ أنَّ مَن كان معذوراً حقّاً لم يأثم ولم يُعاقَب من قِبَل الله سبحانه، فكيف تُحتَمل معاقبة الله سبحانه لَمن قَصُر عن تعلّم دينه لأنَّه لا يستطيع حيلةً ولا يهتدي سبيلاً إلى ذلك! ولكنّ الله تعالى أراد من التعبير بصيغة الرجاء بدلاً عن صيغة النفي الإشارة إلى احتمال أن يظهر الشخص عند الحساب ممّن كان يجد حيلةً وسبيلاً، ولكنّه تقاعس عن الهجرة عن وطنه لأجل التبصّر في الدِّين.

كما أنَّ التعبير بالعفو في الآية المتقدّمة رغم عدم تحقّق خطيئة من هؤلاء المستضعفين يشير إلى أنَّ ذلك لا يخلو على كلّ حال عن نكد وحزازة، كما ورد التعبير بالعفو في أكل الميتة مضطرّاً، قال تعالى[1]: ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾.

إنَّ المتأمّل في خصائص التعبير القرآنيّ في الموضوع من الزاوية البلاغيّة يجد عنايةً شديدةً في صياغة التعبير بشكل ينبّه الجاهل على أنَّه ربّما تراءت له المعذوريّة من غير عذر حقيقيّ، فينبغي له التثبّت في ذلك.

والإنسان يجد من نفسه مثل هذا الحذر في إثبات العذر عندما يخشى أن يتسرّع المخاطب في إثبات العذر لنفسه، فالأب إذا خشي أن يصطنع ابنه العذر في ترك بعض واجباته الدراسيّة أو الأسريّة يستخدم الأسلوب الحذر في التعبير، ولا يعبّر بطريقة يزيّن للابن الاعتقاد بكونه معذوراً.

الضّابط الفطريّ في معذوريّة المخطئ

هذا، والضابط الفطريّ في المعذوريّة في حال وقوع الخطأ يتحدّد وفق المعادلة العقلانيّة العامّة في الاهتمام اللائق بالأشياء، حيث يتحدّد هذا الاهتمام بملاحظة أمور ثلاثة:

١ ـ مدى أهمّيّة الشيء المنظور، فكلّما كان هذا الشيء ذا أهمّيّة وخطورة أكثر كان اللائق مزيداً من الاهتمام بالتحرّي والتقصّي عنه.

٢ ـ مقدار معلوماته وتوقّعاته بالنسبة إلى الشيء، فقد يكون الشخص غير متوقّع للحقيقة ولا محتملاً لها بتاتاً من غير أن يكون له أيّ نحوٍ من الإهمال والإعراض تُجاه

---

(١) سورة البقرة: ١٧٣.

ذلك، فيكون معذوراً حينئذٍ. وقد يحتمل الحقيقة في أمر فيكون المفروض به مع أهمّيّتها البالغة أن يندفع من هذا الاحتمال، فلا يكون مع الإعراض عنه معذوراً.

٣ ـ مقدار الكلفة التي يقتضيها البحث عن الحقيقة، فإذا كانت الكلفة قليلةً ـ بالقياس إلى أهمّيّة الشيء حسب طبيعته ـ كان ذلك أقرب إلى قيام الحجّة عليه بمحض الاحتمال، فيجب عليه من التحرّي ما يمكن أن يُعذَر فيه مَن كانت كلفة التحرّي كبيرةً عليه جدّاً.

وعلى ضوء ذلك: فإنّ المعذور في أمر الدِّين هو مَن لم يعلم بحقّانيّته وتعامل مع احتمال حقّانيّته باهتمامٍ لائقٍ بأهمّيّته بحسب إمكاناته ومعلوماته.

وأمّا مَن لا يُعذَر في شأنه فهو فريقان:

(**أحدهما**): من يعلم حقّانيّة الدِّين لكنّه يعرض عنه لهوىً أو عصبيّةٍ أو غير ذلك.

و(**الآخر**): من لا يعلم حقّانيّة الدِّين ولكنّه لا يتعامل معه معاملةً جادّةً ومناسبةً مع الأهمّيّة التي تستوجبه.

إنَّ التأمّل في هذا الضابط يعطي أنَّ من الصعوبة الجزم بالعذر في كثير من الحالات التي يتوّقع الإنسان فيها بدواً ثبوت العذر؛ وذلك من جهة الأهمّيّة البالغة للأنباء الثلاثة في الدِّين من المنطق الفطريّ خاصّةً نبأ النَّشأة الأخرى التي تُغيِّر مغزى هذه الحياة تغييراً جوهريّاً وكبيراً.

اختلاف غير المعذورين في درجة واحدة

على أنَّ من المهمّ استحضار أنَّ غير المعذورين ليسوا كلَّهم في درجةٍ واحدة؛ لأنَّ مستوى الإهمال والإعراض والمقدرة يختلف باختلاف النَّاس، وذلك كلّه ملحوظ في تقدير الله سبحانه لموقف عباده، وما يترتّب عليه في الدار الآخرة، وقد ذكرنا من قبل أنَّ

الحساب الإلهيّ والأخرويّ مبنيٌّ على تقدير جميع العوامل الدخيلة في موقف الإنسان، ولا يشذّ عنه أيّ شيء صغيراً كان أو كبيراً.

وعليه: فليس من الصحيح أن تُفرَض التسوية بين جميع غير المؤمنين بالدِّين حتَّى وإن لم يكونوا معذورين، فليس العالم الجاحد كالجاهل الشاكّ، وليس الشاكّ كالغافل تماماً، وليس الغافل الّذي تنشأ غفلته عن عدم الاهتمام كالآخر الّذي ليس بهذه المثابة، فلكلٍّ حسابه ودرجته وجزاؤه، ولا يظلم الله سبحانه أحداً مثقال ذرّة.

عدم تنزيل الجاهل المعذور منزلة العالم

(النقطة الثَّانية): إنَّ ما ننفيه في الجاهل القاصر إنّما هو العقاب على ما ارتكبه ممّا كان يوجب العقوبة لو كان معذوراً. ولكن هذا لا يقتضي تسويته مع العالم المُعتَبِر بعلمه فيما يلقاه هذا من التَّقدير والثواب؛ إذ لم يتحقّق من الجاهل القاصر ما يقتضي هذا التَّقدير والثواب، وليس معنى معذوريّة المرء أن يُنَزَّل منزلة العالم المطيع، فلو أنَّ المعلّم عذر بعض التلاميذ في أمرٍ من شؤون دراسته لم يقتضِ ذلك أن ينزّله منزلة مَن وفى منهم بالشؤون الدراسيّة كاملاً.

ولا يصحّ اعتبار ذلك ظُلماً في حقّ الجاهل القاصر، على أساس أنَّه لو مُنحت له فرصة العلم والاطّلاع ربّما جاء بنتيجة موجبة للتقدير أيضاً.

ووجه عدم الصحّة: أنَّ الظلم ومخالفة العدالة يتحقّق على نحوين:

(الأوَّل): إلحاق الأذى بالغير من غير سببٍ يستوجبه، وهذا النحو لا ينطبق في المقام؛ إذ لا يلحق الجاهل القاصر أذىً.

(الثَّاني): التبعيض المتعمّد بين النَّاس مع وحدة مؤهّلاتهم، فإذا ميّز المعلّم بعض الطلبة الجيّدين على بعضٍ آخر مع تماثل أدائهما وصفاتهما كان ظلماً؛ لأنَّه وإن لم يلحق أذىً

بالبعض الآخر، لكنّ عدم تسويته بالآخر مخالف للعدل.

وهذا النحو هو الّذي يُظَنّ انطباقه في شأن الجاهل القاصر؛ لأنَّه لم يُمنح فرصة الاختيار الأمثل.

ولكنّ هذا الظنّ ليس صحيحاً؛ لأنَّ الله سبحانه لم يتقصّد أن يجعل هذا المرء جاهلاً وذاك الآخر عالماً، لكنّه قد خلق هذه الحياة كلّها وفق نظامٍ أنتج حالات متفاوتة، فوقع كلٌّ في محلٍّ من هذا النظام، وليس في مثل ذلك ظلمٌ لأحد.

وذلك لأنَّ انتهاك العدل بمناط عدم التسوية بين النَّاس إنَّما يتحقَّق فيما إذا لم تكن هناك حكمة في إيجاد حالة تقع فيها مثل هذه العوارض، وأمَّا مع وجودها فلا يكون في ذلك شيء من الظُلم ومخالفة العدل كما يمكن أن نلاحظ ذلك عياناً في الأمثلة العقلانيّة والعرفيّة التي يجدها الرؤساء والمدراء والآباء في تعاملهم مع الموظّفين والأبناء[1].

عدم عقاب الجاهل لا ينفي آثاراً سلبيّةً أخرى للخطايا الفطريَّة

(النقطة الثَّالثة): إنَّنا وإن كنّا ننفي معاقبة الجاهل القاصر، لكن من المحتمل أن يلحق المرء ـ في موارد الخطايا التي يعلم بكونها خطايا بفطرته، مثل وجوه الظُلم للناس، والكذب وغير ذلك ـ تبعات سلبيّة في الآخرة، تكون أشبه بالأمراض الناشئة عن الجرائم، خاصّةً إذا لم تلحقه عقوبة ظلمه في هذه الحياة، فيختلف في ذلك عن الآخر الّذي لم يرتكب هذه المظالم، وليس من الواضح أن يكون مثل ذلك ظُلماً.

---

(١) **فإن قيل**: ولكنَّه تعالى خلق نظاماً يؤول إلى التبعيض في المؤهلات وما يترتَّب عليها، فما ذنب صاحب المؤهلات الضعيفة ـ الّتي خُلق عليها بحسب هذا النظام ـ كي يُحرم من التسوية بغيره، ويكون نصيبه فيها هو عدم لحوق الأذى فحسب؟

قيل: إنَّ هذا المقدار لا يُعدّ ظلماً عقلاءً، لا سيّما إذا كان هناك معنىً حكيم منظور بإيجاد مجمل المشهد.

(١٢) تعادل الدُّنيا والآخرة

(الأمر الثَّاني عشر): تعادل الدُّنيا والآخرة أو احتساب عناء الإنسان في هذه الحياة له في الدار الآخرة.

إنَّ الإنسان بجنب ما يجده من السعادة في هذه الحياة فإنَّه يعاني فيها أيضاً عناءً غير قليل، وهذا العناء على ضربين:

١ ـ عناء ناشئ من اختيار الإنسان.

٢ ـ وعناء مفروض على الإنسان لا يقع باختياره.

وهذا القسم الثَّاني أيضاً يكون على وجهين: وجه عامّ يقع لجميع النَّاس. ووجه يختصّ به بعض دون بعض، مثل بعض وجوه الإعاقة والفقر.

ويدلّ بعض النُّصوص الدِّينيّة[1] على أنَّ كلَّ عناءٍ يجده الإنسان في هذه الحياة فإنَّه يوجب تخفيفاً ورفقاً في الآخرة، ورغم أنَّ بعض النُّصوص تذكر ذلك في شأن المؤمن فإنَّ بعضها الآخر يتراءى منه شموله لجميع النَّاس.

لكنَّ بعض هذه النُّصوص يدلّ على أنَّ الأثر الإيجابيّ الّذي يترتّب على هذا العناء يختلف عن الأثر الإيجابيّ الّذي يترتّب على العمل الفاضل الصادر من الإنسان اختياراً، فالأثر الإيجابيّ للعمل الفاضل هو صعود درجة الإنسان في سلّم التَّقدير والفضل. وأمّا الأثر الإيجابيّ للعناء المفروض على الإنسان فهو التخفيف عن آثار الخطايا والتسهيل في مراحل الآخرة.

وهذا تفصيلٌ رائع، فلن يرتقي المرء في مراقي الفضل إلَّا بالسُّلوك الطوعيّ

---

(١) لاحظ في ذلك: أصول تزكية النفس وتوعيتها ج: ١، ص: ١١٥.

الفاضل، ومَن عانى في سبيل الفضيلة ليس كمَن عانى لا في هذا السَّبيل مضطرّاً.

ويمكن لك تقريب هذا المعنى إلى ذهنك بأن تفرض رجلين قُتلا في حربٍ عادلة، أحدهما لم يعرّض نفسه للقتل ولكن اتّفق أن أصابته قذيفة، والآخر ضحّى بنفسه في سبيل الحقّ والعدل طوعاً، فالأوّل يستوجب التعويض، ولكنّ الثَّاني يستوجب التَّقدير والإكرام، فلكلٍّ شيءٍ حساب يناسبه ويليق به.

هذا، على أنَّ مَن صبر محتسباً في تضحيته الأجرَ كان ذلك وجهاً من وجوه الفضيلة وكان مستوجباً للثواب والتكريم.

وهذا الموضوع ممّا يخفّف عن أهل الابتلاء والعناء، فليستبشروا ويثقوا بعدل الله سبحانه، ويعلموا أنَّ ما وقعوا فيه من العناء لن يذهب هباءً، بل سوف يجدون بدله عند الله سبحانه.

(١٣) عدالة إجراءات الجزاء في النَّشأة الأُخرى

(**الأمر الثَّالث عشر**): في تلقّي الجزاء وفق إجراءات عادلة في الآخرة.

إنَّ عدالة عمليّة المجازاة في مورد الجزاء الدنيويّ تعتمد على أمرين:

(**الأوَّل**): عدالة الجزاء، بمعنى أن يكون الجزاء مناسباً للجرم مع سائر الاعتبارات التي تُلحظ فيه، مثل صلاحيّته للرّدع والتّأديب.

(**الثَّاني**): عدالة إجراءات الجزاء، وذلك بأن لا يعاقَب المتَّهم رأساً؛ تعويلاً على العلم الشّخصيّ بارتكابه للخطيئة، بل وفق ترتيب قضائيّ يجد فيه المحاكمة العادلة، فيُطرح الاتّهام المتوجّه إليه، فإن أقرّ بالخطيئة من دون إكراه وإغراء أُخذ بالإقرار، وإلَّا أُقيمت عليه الحجَّة المقنعة، وإن أحال على أحدٍ في التسبيب للحادث أُحضر ذاك في المحكمة للتحقُّق من الأمر.

فما هي كيفيّة تلقّي الجزاء في الآخرة؟

فقد يظنّ المرء بدواً أنَّ الله سبحانه سوف يعاقب صاحب الخطيئة بموجب علمه من دون قضاء وحساب وكتاب؛ لأنَّه تعالى عالم بكلِّ شيء، ولا محلّ لاتّهامه فيما أثبته على الإنسان.

ولكنَّ الأمر ليس كذلك بحسب النُّصوص القرآنيّة، بل هناك إجراءات قضائيّة كاملة تجري يوم القيامة؛ لأنَّ الشعور بالغبن حين انكشاف الحقيقة كبير جدّاً، وهذا يدفع بالإنسان إلى أن يتنكّر لأعماله، أو يلقي المسؤوليّة على الآخرين، ويجادل في ثبوت الجرم واستحقاق العقاب.

فكانت هناك إجراءات قضائيّة تُمنح للإنسان فيها حرّيّة الادّعاء، وتُقام عليه الحجّة،

فيلقى ما يلقاه من الجزاء بعد إقراره بما يوجب استحقاقه.

لقد خلق الله سبحانه الإنسان وهو يعلم طباعه ومعاذيره:

ومنها: أنَّه إذا لم يقدّر الحقيقة حقّ تقديرها لا يذعن بتقصيره في أمرها إذا فوجئ بها، ويلتمس لنفسه الأعذار، ويشكو من الظلم، فضمن له تعالى حكماً قضائيّاً عادلاً.

استيفاء القضاء الإلهيّ في الآخرة للأدوات العادلة

وأدوات القضاء في هذه الحياة عدّة أمور:

(الأوَّل): الميزان القضائيّ العادل للحكم على النَّاس، وهذا الميزان يتمثّل في الاستحقاقات المثبّتة على النَّاس.

وقد أكّد الله سبحانه عدالة هذا الميزان في الآخرة، قال تعالى[١]: ﴿**فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ * فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ * وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَـئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ**﴾، وقال سبحانه[٢]: ﴿**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ**﴾، وقال عزّ من قائل[٣]: ﴿**فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ* فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَـئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ**﴾.

(الثَّاني): إثبات بلوغ الحجَّة إلى الشخص المُدان، فهذا المعنى ركن في استحقاق

---

(١) سورة الأعراف: ٦ ـ ٩.

(٢) سورة الأنبياء: ٤٧.

(٣) سورة المؤمنون: ١٠١ ـ ١٠٣.

الجزاء، ويتمّ إثبات ذلك عن طريق إحضار: الرسل، والأنبياء، وسائر الّذين توسّطوا بينهم وبين النَّاس، فيشهدون أنَّنا بلّغناهم.

وبهذا كان الأنبياء عليهم السلام شهداء على النَّاس الّذين لقوهم وأسمعوهم، ثُمّ هؤلاء النَّاس حجَّة على مَن بلّغوا إليه الدِّين وهكذا، وإلى ذلك يشير قوله تعالى[1]: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾، وقوله سبحانه[2]: ﴿**وَلِيَعْلَمَ اللَّـهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّـهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ**﴾، وقال عزّ من قائل خطاباً للمسلمين[3]: ﴿**لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**﴾.

فالّذين بلّغ إليهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم رسالة الله سبحانه كان هو الشَّهيد عليهم، وأمّا الّذين بلغتهم الحقيقة عن وسطاء بينهم وبين الرسول، فسيكون هؤلاء الوسطاء شهداء عليهم. فإن كانوا قد قصّروا تمّت مؤاخذتهم، كما قال سبحانه[4]: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّـهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّـهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ**﴾، وقال تعالى[5]: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّـهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾.

---

(١) سورة البقرة: ١٤٣.

(٢) سورة آل عمران: ١٤٠.

(٣) سورة الحجّ: ٧٨.

(٤) سورة آل عمران: ٩٩.

(٥) سورة المائدة: ٤٤.

وإذا ادّعى النَّاس على الرُّسل شيئاً خاطئاً أو تقصيراً في أداء الرِّسالة أحضر الله سبحانه الرسل ليعلّقوا على ذلك، كما قال تعالى[١]: ﴿**فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ * فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ* وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ**﴾، وقال عزّ من قائل[٢]: ﴿**يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّـهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ**﴾، وقال سبحانه[٣]: ﴿**وَإِذْ قَالَ اللَّـهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّـهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ**﴾.

وقد لا يختصّ مثل هذا السُّؤال بالمسيح ﵇، بل يجري مثل هذا المشهد في شأن جميع مَن بُني عليه شأن الآخرين من الأنبياء والأوصياء الّذين بنى فريق من النَّاس في حقّهم على معانٍ غير صحيحة كالغلوّ حسبما تقتضيه إقامة الحجَّة القضائيّة البالغة على النَّاس. فمن المتوقَّع ـ والله العالم ـ أن يسأل الله سبحانه يوم القيامة مَن كان وسيطاً في إبلاغ الحقيقة إلى الآخرين، ويستشهده على أدائه لوظيفته إن كان قد أدّاها.

(**الثَّالث**): لزوم إثبات الخطيئة على مرتكبها بالحجَّة على قاعدة أنَّ المتّهَم بريء حتَّى تثبت إدانته، وأنَّ إقامة الحجَّة شأن المدّعي. وهذا المعنى ميزان فطريّ تتّفق عليه على الإجمال جميع القوانين حتَّى الوضعيّة منها، فمَن ادّعى على آخر ارتكاب خطيئةٍ كان عليه إثباتها.

وقد جاءت في الدِّين سبل متعدّدة لإثبات الخطيئة على مرتكبها.

(١) سورة الأعراف: ٦ ـ ٨.

(٢) سورة المائدة: ١٠٩.

(٣) سورة المائدة: ١١٦.

(منها): نطق الجوارح والأعضاء بما ارتكب، كما قال تعالى[١]: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّـهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ * حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّـهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَـكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ اللَّـهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾.

و(منها): شهادة الملائكة الكاتبين المقرونين بالإنسان، فيؤتى بالصَّحيفة التي كتبوها عن تفاصيل أعمال المرء ليشهد عليها بنفسه ويجد صدقها بتطابقها مع سيرة حياته، كما قال تعالى[٢]: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾، وقال سبحانه[٣]: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَـذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، وقال عزّ من قائل[٤]: ﴿هَـذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، وقال جلّت آلاؤه[٥]: ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، وقال سبحانه[٦]: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾، وقال تعالى[٧]: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ

---

(١) سورة فُصّلت: ١٩ ـ ٢٢.

(٢) سورة ق: ١٨.

(٣) سورة الكهف: ٤٩.

(٤) سورة الجاثية: ٢٩.

(٥) سورة المؤمنون: ٦٢.

(٦) سورة الزخرف: ٨٠.

(٧) سورة يس: ١٢.

مُّبِينٍ﴾، وقال عزّ وجلّ[1]: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾.

إذن، هناك في الآخرة مشهد قضائيّ كامل، وللإنسان فيها أن يحتجّ ويدافع عن نفسه[2]، إلّا أنَّ الأدوات الميسَّرة فيها لكشف الواقع لا تدع مجالاً لتمرير دعوى باطلة، ولا لظلم أحدٍ من النَّاس، بل ينكشف الواقع عياناً، كما قال تعالى[3]: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ * ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا وَاللَّـهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ * انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾.

---

(١) سورة الإسراء: ١٣ ـ ١٤.

(٢) ولا ينافي ذلك قوله تعالى: ﴿هَـٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ * وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ * وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ سورة المرسلات: ٣٥ ـ ٣٧.

ووجه عدم المنافاة: أنَّ الاعتذار يرد بمعنيين:

الأوَّل: بيان العذر المستوجب للإعذار، مثل بيان العجز والجهل القصوريّ وغير ذلك.

الثَّاني: طلب الاعتذار من باب المسامحة والإغماض.

ومن الجائز أن يكون النظر في الآية إلى المعنى الثَّاني.

(٣) سورة الأنعام: ٢٢ ـ ٢٤.

(١٤) استعمال الوعيد في النُّصوص لمزيد الحثِّ على الصَّلاح والفضيلة

موارد تغليظ الوعيد لمزيد التَّخويف فحسب

* حمل الجمهور الوعيد بعدم قبول التَّوبة من قاتل العمد على التَّخويف

* حمل الوعيد بخلود مرتكب الكبائر على التَّخويف

تعليق خلود الجاحد على مشيئته تعالى

الوعيد بالخلود على سائر المعاصي وتعيّن تأويله عند علماء المسلمين

نصوص عامّة في الوعيد بالخلود على المعاصي

النُّصوص الخاصَّة بالخلود على بعضٍ معيَّنٍ من المعاصي

نصوص تنيط دخول المؤمن في الجنّة بأعمال صالحة وضرورة تأويلها

ورود الآثار بعدم خلود المؤمن المرتكب للكبيرة في النَّار

تأويل نصوص خلود المؤمن في النَّار

* ورود الوعيد الباتّ على الخطايا وضرورة تأويله

إيضاحات حول حمل بعض الإيعادات على التَّوسُّع

لا يؤدّي تأويل بعض الإيعاد إلى التَّرديد في أركان المشهد الأُخرويّ

لا يؤدّي تأويل بعض الإيعاد إلى الأمن من العقاب الأُخرويّ

هل يكون عدم تنفيذ الوعيد كذباً وقبيحاً؟

هل يصحّ الوعيد بما لا يستحقّه الموعود؟

(١٤) استعمال الوعيد في النُّصوص لمزيد الحثِّ على الصَّلاح والفضيلة

(**الأمر الرَّابع عشر**): في استعمال الوعيد في النّصوص الدِّينيّة لمزيد الحثّ على الصَّلاح والفضيلة.

إنَّ الّذي يظهر للنَّاظر بتتبّع مجموع النُّصوص الدِّينيّة من القرآن الكريم والآثار النبوية أنَّه قد وقع التوسّع في الوعيد وتشديده أحياناً؛ لأجل مزيدٍ من الحثِّ على الصَّلاح والفضيلة، والرّدع عن المنكرات والخطايا؛ حرصاً على أن يتزوّد الإنسان في هذه الحياة بمزيدٍ من الزاد.

موارد تغليظ الوعيد لمزيد التَّخويف فحسب

وذلك في مواردٍ ثلاثة:

١ ـ الوعيد بعدم قبول التَّوبة من بعض المعاصي.

٢ ـ الوعيد بالخلود في النَّار على المعاصي.

٣ ـ مطلق الوعيد بالعقاب على الخطيئة على نحوٍ باتّ.

حمل الجمهور الوعيد بعدم قبول التَّوبة من قاتل العمد على التَّخويف

أمّا (**المورد الأوّل**) فهو ما دلّ على عدم قبول توبة المؤمن عن بعض كبائر المعاصي.

ومن جملتها ما ورد في قتل المؤمن متعمّداً، قال تعالى[1]: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّـهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا**﴾.

---

(١) سورة النساء: ٩٣.

فهذه الآية ناظرة إلى قتل المؤمن لمؤمنٍ آخر كما هو موضوع الآية السابقة التي تعرّضت لحكم قتل المؤمن خطأً، حيث قال تعالى[١]: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّـهِ وَكَانَ اللَّـهُ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾.

وقد تضمّنت الآية الإيعاد بالعذاب الخالد على القتل المتعمّد، والمستفاد منها بالمقارنة مع الآية السابقة أنَّه لا كفّارة ولا توبة للقاتل المتعمّد؛ إذ لم تُذكَر له كفّارة للتوبة كما ذُكر في قتل الخطأ في تلك الآية.

ولا يصحّ حمل الآية على خصوص مَن قتل المؤمن لإيمانه؛ لأنَّ المفروض في الآية السَّابقة أنَّ القاتل المنظور مؤمن، فإن قتل خطأً كان له علاج بالكفّارة، وإن قتل متعمّداً فلا علاج له بل يخلَّد في النار، ومن المعلوم أنَّ المؤمن لا يقتل مؤمناً على إيمانه.

نعم، لو أُريدَ بالمؤمن ما يعمّ المنافق[٢] كان ذلك وارداً، إلَّا أنَّ افتراضَ نظر الآية في هذا الشقّ إلى قتل المنافق للمؤمن على إيمانه بعيدٌ عن المفهوم من الآية كما هو واضح، وإنَّما نظر الآية في التّشديد إلى استعظام قتل المؤمن؛ حيث كان الرجل في المجتمع القبليّ يستسهل القتل، ولا يتلقّاه أمراً خطيراً.

---

(١) سورة النساء: ٩٢.

(٢) كما قد تُخرَّج عليه جملة من الآيات القرآنيّة، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّـهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ**﴾ (سورة يوسف: ١٠٦)، وقوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّـهِ وَرَسُولِهِ**﴾ (سورة النساء: ١٣٦).

ويماثل لسان الآية ما رواه الجمهور[١] بإسنادهم عن رسول الله ﷺ من أنَّه قال: (كلُّ ذنبٍ عسى الله أن يغفره إلَّا الرجل يموت كافراً أو الرجل يقتل مؤمناً متعمّداً).

إذن، مقتضى الآية وما ماثلها عدم قبول توبة القاتل للمؤمن متعمّداً، وقد حُكي عن ابن عبّاس[٢] إصراره على ذلك، وإفتاؤه به.

ولكنّ المعروف بين علماء المسلمين أنَّ القاتل متعمّداً إذا تاب قُبلت توبته كغيره من أصحاب المعاصي، إلَّا أنَّ قبول توبته يتوقّف على عرض نفسه للقصاص الّذي هو حقُّ أولياء المقتول، وإتيانه بكفّارة الجمع.

واستفاضت الآثار بقبول توبته عن الأئمّة من أهل البيت ﷺ، كما في الحديث الصحيح[٣] عن أبي عبد الله الصّادق ﷺ قيل: سُئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمّداً، أله توبة؟ فقال ﷺ: (إن كان قتله لإيمانه فلا توبة له، وإن كان قتله لغضب أو سبب شيء من أمر الدُّنيا فإنّ توبته أن يُقاد منه، فإن لم يكن علم به انطلق إلى أولياء المقتول فأقرّ عندهم بقتل صاحبهم، فإن عفوا عنه ولم يقتلوه أعطاهم الدية، وأعتق نسمة، وصام شهرين متتابعين، وأطعم ستّين مسكيناً توبةً إلى الله).

وروي قبول توبته صريحاً عن عددٍ من الصَّحابة والتابعين والفقهاء، وجاء عن سفيان الثوريّ[٤]: (إذا جاءك مَن لم يقتل فشدّد عليه ولا ترخص له لكي يفرق، وإن كان ممّن قتل فسألك فأخبره لعلّه يتوب ولا تؤيسه).

---

(١) مسند أحمد بن حنبل ج: ٤، ص: ٩٩.

(٢) صحيح مسلم ج: ٨، ص: ٢٤١ـ ٢٤٢.

(٣) وسائل الشِّيعة ج: ١٩، ص: ٢١.

(٤) الدرّ المنثور ج: ٢، ص: ١٩٨.

قال ابن قدامة الحنبليّ[1]: (وتوبته مقبولة في قول أكثر أهل العلم، وقال ابن عبّاس إنّ توبته لا تُقبل)، ثمّ احتجّ على قول الأكثر بقوله تعالى[2]: ﴿**إِنَّ اللَّـهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ**﴾.

وقال ابن حجر العسقلانيّ[3]: (وقد حمل جمهور السّلف وجميع أهل السنّة ما ورد من ذلك على التغليظ، وصحّحوا توبة القاتل كغيره، وقالوا معنى قوله: (فجزاؤه جهنّم إن شاء الله أن يجازيه)، تمسّكاً بقوله تعالى في سورة النساء: ﴿**إِنَّ اللَّـهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ**﴾)، ثمّ احتجّ على قبول التوبة ببعض الأخبار الخاصّة[4].

ويؤيّد ثبوت التوبة له آية الفرقان، حيث قال تعالى في وصف عباد الرحمن[5]: ﴿**وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّـهِ إِلَـٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّـهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا * إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَـٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّـهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّـهُ غَفُورًا رَّحِيمًا**﴾؛ فإنَّ المفهوم من الآية نفسها رجوع الاستثناء إلى المعاصي المذكورة من قبل كلّها؛ لعدم تميّز الأخيرة وهي الزنا تميّزاً يؤدّي إلى احتمال النظر إليها خاصّةً بحسب الفهم العرفيّ، وادّعاء نسخ هذه الآية بآية النساء ضعيف، وبذلك كلّه يظهر أنَّ آية النِّساء إنّما جاءت على سبيل التَّخويف.

هذا، ونظير آية القتل متعمّداً في الدّلالة على عدم قبول التوبة ما جاء في آية الصيد في

---

(١) المغني ج: ٩، ص: ٣١٩.

(٢) سورة النساء: ١١٦.

(٣) فتح الباري ج: ٨، ص: ٣٨٠.

(٤) فتح الباري ج: ٨، ص: ٣٨١.

(٥) سورة الفرقان: ٦٨ ـ ٧٠.

شأن العود إليه بعد ممارسته أوّلاً، قال تعالى[1]: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّـهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللَّـهُ مِنْهُ وَاللَّـهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ**﴾.

ومحلّ الشّاهد الوعيد بالانتقام ممّن عاد إلى الصيد من دون ذكر كفّارة أو عفو، كما ذُكر في الصيد للمرّة الأولى، فهذا يقتضي أنَّه لا توبة لَمن عاد إلى الصيد ولا عفو له، بل ينتقم الله سبحانه؛ ولكنَّ الظاهر أنَّ جمهور المسلمين على قبول توبته وفق الأصل العامّ عندهم من قبول توبة أصحاب الكبائر.

نعم، وقع الخلاف[2] في أنَّه هل تجب عليه الكفّارة في المرّة الثَّانية أو لا، فمنهم مَن قال إنَّ صدر الآية عامّ يقتضي وجوب الكفّارة، وذيلها لم ينف وجوب الكفّارة، بل أوعد بالانتقام منه فحسب. ومنهم مَن قال إنَّ عدم ذكر الكفّارة في المرّة الثَّانية يقتضي عدم إيجابها تثبيتاً للوعيد بالانتقام. وهذا هو الأقرب إلى مفاد الآية، وهو المرويّ عن الأئمّة من آل البيت ﷺ، فيدلّ على أنَّ عدم ذكر التَّوبة كان للتَّشديد فحسب.

حمل الوعيد بخلود مرتكب الكبائر على التَّخويف

وأمَّا (**المورد الثَّاني**) ـ وهو الوعيد بالخلود على المعاصي ـ فالقول فيه يقع تارةً في الكفر الجحوديّ، وأخرى في سائر المعاصي.

تعليق خلود الجاحد على مشيئته تعالى

أمَّا بالنِّسبة إلى الكفر والجحود فقد تكرَّر الوعيد بالخلود بالنِّسبة إلى الكفّار

---

(١) سورة المائدة: ٩٥.

(٢) لاحظ الخلاف للشَّيخ الطُّوسيّ ج:٢ ص:٣٩٧، والمغني لابن قدامة ج:٣ ص:٥٤٥.

والمشركين والمنافقين على سبيل البتّ، وجاء في موضعٍ التعبير بـ(تحريم الجنّة عليه)[١]، لكن ورد أحياناً تعليقه على المشيئة، كما قال تعالى[٢]: **﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الْإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الْإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّـهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾**، وقال سبحانه[٣]: **﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾**.

هذا، والملحوظ في الآية الأخيرة تعليق خلود المؤمنين في الجنّة أيضاً على المشيئة، لكنَّ هذا التعليق في حقّهم لا يدلّ على احتمال عدم الخلود من جهة الوعد بخلودهم في آيات أخرى، وأمّا في حقّ المشركين فيوجد هذا الاحتمال؛ لأنَّ الوعيد بالخلود ليس لازم الوفاء.

نعم، جاء أنَّ الله سبحانه لا يغفر الشرك، كما قال تعالى[٤]: **﴿إِنَّ اللَّـهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِـمَن يَشَاءُ﴾**، ويبدو أنَّ المراد به الشرك على نحو الافتراء، وذلك بقرينة ذيل الآية في أحد موضعيها.

ولكن لا دلالة لهذه الآية على تثبيت خلود الكافر في النار.

والوجه في ذلك: إنَّ هذه الآية إنّما تضمّنت أنَّه سبحانه لا يغفر الشرك، ولا دلالة

---

(١) قال تعالى: **﴿وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّـهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّـهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّـهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾** سورة المائدة: ٧٢.

(٢) سورة الأنعام: ١٢٨.

(٣) سورة هود: ١٠٦ ـ ١٠٨.

(٤) سورة النساء: ٤٨، ١١٦.

فيها على أنَّه تعالى يعاقب المشرك بالعقوبات التي أوعد بها.

الوعيد بالخلود على سائر المعاصي وتعيّن تأويله عند علماء المسلمين

وأمَّا الوعيد بالخلود على غير الكفر والشِّرك من المعاصي فقد ورد في جملة من النُّصوص الدِّينيّة، لكن لا إشكال عند جمهور المسلمين في عدم الحكم بخلود المؤمن بها حتَّى وإن لم يتب عنها، ولكن قد يُجازى بها بالعقاب فترةً ثمّ يدخل الجنّة من جهة أعماله الصالحة كالإيمان والإتيان بالفرائض وغيرها.

ويلاحَظ أنَّ محلّ الاستشهاد هنا ليس نفي تأثير التَّوبة كما في المورد الأوّل؛ لأنَّ النُّصوص التي سنذكرها لا تأبى عن تقييدها بحالة عدم التَّوبة بقرينة آيات قبول التَّوبة عن المعصية، بل بعضها ذكرت قبول توبته لاحقاً، بل محلّ الاستشهاد إثبات العقاب الخالد على غير الكفر والشِّرك من المعاصي.

وأمَّا النُّصوص المتضمّنة للوعيد بالخلود على المعاصي فهي على قسمين: نصوص عامّة، وأخرى خاصّة ببعض المعاصي.

نصوص عامّة في الوعيد بالخلود على المعاصي

أمَّا النُّصوص العامّة فمنها قوله سبحانه[1]: ﴿**وَمَن يَعْصِ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ**﴾.

والباعث على الوعيد الشَّديد في هذه الآية أنَّ ما قبلها من الآيات تضمّنت تغيير قوانين الميراث السَّائدة، وهو ما كان في غاية الصُّعوبة على المجتمع العربيّ القبليّ؛ وذلك لأنَّهم كانوا يعتبرون الميراث استحقاقاً لرجال عشيرة المتوفّى خاصّةً من: الآباء، والإخوة، والأعمام، وأولادهم، فلا يورثون النِّساء ولا الأطفال ولا أقارب الأمّ، وذلك نظراً إلى أنَّ

(١) سورة النساء: ١٤.

رجال العشيرة هم حمى العشيرة وظهرها، وعليهم تقع مسؤوليّة الدفاع عن العشيرة في أوقات الشِّدّة، ووقوع الحرب بين هذه العشيرة وغيرها. وعليه فهؤلاء هم الأولى بتركة المرء إذا توفّي؛ لأنَّ مَن عليه الغرم فله الغنم، فإذا تعرّضت حياة المرء للخطر كان رجال العشيرة هم حماتها والمضحّين بأنفسهم لحفظها، وإذا ارتكب جنايةً كان أداء الدِّية عليهم، فكيف إذا مات يرثه آخرون!

وقد حاول الشَّارع تغيير هذا التَّشريع من منحى العصبيّة القبليّة إلى منحى القرابة والرّحميّة بإشراك الأرحام جميعاً في تركة المتوفّي بحسب درجة قربهم.

وكان التَّشريع الأوّل إيجاب الوصيّة على المرء نفسه قبل وفاته للوالدين والأقربين ـ كما في آية البقرة[1] ـ لأنَّ وصيّة المرء كانت نافذةً عندهم، فجاء إيجاب الوصيّة على الميّت لذويه بمناط القربى، وقد شمل الإيجاب الوصيّة للأم صريحاً، وكانت تُحرَم من الميراث لكونها أنثى.

ثمّ جاءت آيات النِّساء فحدّدت الاستحقاقات، وأشركت النِّساء من: الوالدة، والبنات، والزَّوجات، والأخوات، وأقارب الأمّ، وذكرت أنَّ ذلك وصيّة من الله سبحانه، فهي أولى بالنفوذ من وصيّة المتوفّي نفسه ـ التي كانت محلّ أقرارهم ـ ووعدت مَن أطاع بالثَّواب الجزيل، وأغلظت الوعيد على مخالفة هذا التَّشريع من خلال الآية المتقدّمة.

فجاءت الآية المتقدّمة بلسان التَّغليظ باقتضاء هذا السياق.

ومن النُّصوص العامّة قوله تعالى[2]: ﴿**قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ اللَّـهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن**

---

(١) ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ**﴾ سورة البقرة: ١٨٠.

(٢) سورة الجنّ: ٢٢ ـ ٢٣.

دُونِهِ مُلْتَحَدًا * إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّـهِ وَرِسَالَاتِهِ وَمَن يَعْصِ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾، ولعلّ السّبب في التّشديد في هذه الآية أنّها وردت في سياق تخيير النَّاس بين الهدى والإيمان وبين الضلالة والكفر.

ومنها: قوله تعالى[1]: ﴿**لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَّا لَهُم مِّنَ اللَّـهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَاؤُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَاؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ**﴾، وقد يكون الباعث على التَّشديد ورودها في سياق النظر إلى التَّوحيد والشِّرك، كما يلاحَظ في الآية الأخيرة، ولكن يتراءى من لفظ الآية العموم.

النُّصوص الخاصَّة بالخلود على بعضٍ معيَّنٍ من المعاصي

وأمَّا النُّصوص الخاصَّة بالوعيد بالخلود على بعض المعاصي فهي عدد من الآيات:

(منها): آية قتل المؤمن متعمّداً، وقد تقدّم ذكرها.

و**(منها)**: آية القتل والزنا، وهي آية الفرقان المتقدّمة التي استثنى فيها التائب صريحاً، فتقتضي الخلود في النار بهما في غير حال التوبة.

و**(منها)**: آية الرِّبا، قال تعالى[2]: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّـهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّـهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ**

---

(١) سورة يونس: ٢٦ ـ ٢٨.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٥.

النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

و(**منها**): آية موالاة الكفّار، قال سبحانه بعد ذكر أهل الكتاب[١]: ﴿**تَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللَّـهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ * وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَـٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ**﴾، وقد تُحمَل هذه الآية على أنَّها ناظرة إلى نفاق هؤلاء الموالين للكفّار.

هذا عن النُّصوص القرآنيّة الواردة بخلود أصحاب المعاصي في النَّار بنحوٍ عامّ أو خاصّ.

وقد ورد مثل ذلك في الأحاديث والآثار في جملة من المعاصي لكنَّها تعبّر عن الخلود عادةً بأنَّ مَن ارتكب كذا حرّم الله عليه الجنّة أو رائحتها أو لم يدخل الجنّة[٢].

---

(١) سورة المائدة: ٨٠ ـ ٨١.

(٢) فممّا جاء من ذلك في أخبار الإماميّة: كلّ فحّاش بذيء، قليل الحياء، لا يبالي ما قال ولا ما قيل له (الكافي ج: ٢، ص: ٣٤٣)، ومَن آذى جاره (الأمالي للشيخ الصّدوق ص: ٥١٤)، ومَن احتاج إليه أخوه المسلم في قرض، وهو يقدر عليه فلم يفعل (الأمالي للصّدوق ص: ٥١٦)، والنمّام (الأمالي للصّدوق ص: ٧١٠)، ومَن قدر على امرأةٍ أو جاريةٍ حراماً فأصابها (ثواب الأعمال للصّدوق ص: ٢٨٣)، ومَن قاود بين رجلٍ وامرأةٍ حراماً (ثواب الأعمال ص: ٢٨٦)، ومَن كان في قلبه مثقال ذرّةٍ من كبر (الكافي ج: ٢، ص: ٣١٠)، وسافك الدم وشارب الخمر ومشّاء بنميم (الكافي ج: ٧، ص: ٣٧٣).

وورد ذلك في أخبار الجمهور في شأن قطع الرحم (مسند أحمد ج: ١، ص: ١٩٠)، ومدمن الخمر والعاقّ والديّوث الذي يقرّ في أهله الخبث (مسند أحمد ج: ٢، ص: ٦٩ و١٢٨)، وغاشّ الرعيّة (مسند أحمد ج: ٥، ص: ٢٥)، و(صحيح البخاريّ ج: ٨، ص: ١٠٧)، و(صحيح مسلم ج: ١، ص: ٨٨، وج: ٦، ص: ٩)، وقاتل المعاهد بغير حقّ (مسند أحمد ج: ٥، ص: ٣٦ و٣٨ و٤٦ و٥٢)، وطالب العلم لا يريد به إلَّا الدُّنيا (سنن الدارمي ج: ١، ص: ٨١)، ومَن اقتطع حقّ امرئٍ مسلم بيمينه وإن كان سواكاً من أراك (سنن ابن ماجة ج: ٢، ص: ٧٧٩)، و(مستدرك الحاكم ج: ٤، ص: ٢٩٥)، وامرأة سألت

نصوص تنيط دخول المؤمن في الجنّة بأعمال صالحة وضرورة تأويلها

هذا، وفي حكم النُّصوص المتقدّمة نصوص يرد فيها بأنَّ مَن فعل كذا دخل الجنّة، وهذه النُّصوص ناظرة بطبيعة الحال إلى المؤمن بالدِّين، فيكون المفهوم منها أنَّ الإيمان لا يكفي في دخول الجنّة، وليس ذلك بمراد على وجه الحقيقة.

قال تعالى[١]: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّـهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّـهِ قَرِيبٌ**﴾، وقال سبحانه[٢]: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّـهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ**﴾، وقال عزّ من قائل[٣]: ﴿**إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا**﴾، وقال جلّت آلاؤه[٤]: ﴿**تُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ***

زوجها الطلاق من غير بأس (المستدرك للحاكم ج: ٢، ص: ٢٠٠)، ومَن ادّعى أباً في الإسلام غير أبيه وهو يعلم أنّه غير أبيه (مسند أحمد ج: ١، ص: ١٦٩، ١٧٤، ١٧٩، و ج: ٥، ص: ٣٨، ٤٦)، و(صحيح البخاريّ ج: ٥، ص: ١٠٣، و ج: ٨، ص: ١٢)، و(صحيح مسلم ج: ١، ص: ٥٧)، وبخيل وخائن وسيّء الملكة (مسند أحمد ج: ١، ص: ٤، ٧، ١٢)، ومَن كان في قلبه مثقال حبّة من كبر (مسند أحمد ج: ١، ص: ٣٩٩، ٤١٢)، ومنّان ومدمن خمر (مسند أحمد ج: ٢، ص: ١٦٤)، وعاقّ الوالدين (مسند أحمد ج: ٢، ص: ٢٠١)، ومَن لا يأمن جاره بوائقه (مسند أحمد ج: ٢، ص: ٢٧٣)، ومؤمن بسحر وكاهن (مسند أحمد ج: ٣، ص: ١٤)، ومَن لا يؤمن بوائقه (مسند أحمد ج: ٣، ص: ١٥٤)، والعشّار (مسند أحمد ج: ٤، ص: ١٤٣)، والنمّام (مسند أحمد ج: ٥، ص: ٣٩١، ٣٩٦).

(١) سورة البقرة: ٢١٤.

(٢) سورة آل عمران: ١٤٢.

(٣) سورة النساء: ٣١.

(٤) سورة الصفّ: ١١ ـ ١٢.

يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾، وقال تعالى[١]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّـهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّـهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

ومن هذا القبيل ما تضمّن تفريع دخول الجنّة على الإيمان والعمل الصالح معاً كقوله تعالى[٢]: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَّهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾.

وقد ورد مثل هذا المعنى في الأخبار مكرّراً[٣].

---

(١) سورة التحريم: ٨.

(٢) سورة النساء: ٥٧، ونحوها آية: ١٢٢، ١٢٤، وسورة إبراهيم: ٢٣، وسورة مريم: ٦٠، وسورة الحجّ: ١٤، وسورة غافر: ٤٠، وسورة الجاثية: ٣٠.

(٣) وممّا جاء في الحديث لدى الجمهور: (خصلتان أو خلّتان لا يحافظ عليهما رجل مسلم إلّا دخل الجنّة، هما يسير ومَن يعمل بهما قليل..) (مسند أحمد ج: ٢، ص: ٢٠٥)، (إنَّ لله تسعة وتسعين اسماً مائة غير واحد، مَن أحصاها دخل الجنّة) (مسند أحمد ج: ٢، ص:٢٥٨، ٢٦٧، ٣١٤)، (مَن لقي الله لا يشرك به شيئاً وأدّى زكاة ماله طيّباً بها نفسه محتسباً وسمع وأطاع فله الجنّة أو دخل الجنّة) (مسند أحمد ج: ٢، ص: ٣٦١)، (أتدرون ما أكثر ما يُدخل الجنّة؟ تقوى الله، وحسن الخلق) (مسند أحمد ج: ٢، ص: ٤٤٢)، (لا يكون لأحد ثلاث بنات أو ثلاث أخوات أو ابنتان أو أختان فيتّقي الله فيهنّ ويحسن إليهنّ إلّا دخل الجنّة) (مسند أحمد ج: ٣، ص: ٤٢)، (مَن مات له ثلاثة من الولد أو اثنان فاحتسبهم دخل الجنّة) (مسند أحمد ج: ٣، ص: ٣٠٦)، (مَن صام رمضان وشوّالاً والأربعاء والخميس والجمعة دخل الجنّة) (مسند أحمد ج: ٣، ص: ٤١٦، ولاحظ ج: ٤، ص: ٧٨)، (مَن حفظ ما بين فقميه وفرجه دخل الجنّة) (مسند

فالظَّاهر من هذه النُّصوص دخالة هذه الأعمال في أصل دخول الجنّة[١]؛ ولذلك ذكر شرّاح الحديث توجيهاً لمثل هذه الأخبار[٢].

ورود الآثار بعدم خلود المؤمن المرتكب للكبيرة في النَّار

وأمَّا عدم الحكم بخلودهم في النار فيما إذا كانوا مؤمنين فهو محلّ اتّفاق بين جمهور المسلمين عدا الخوارج والمعتزلة ومَن وافقهم، وهم معروفون بـ(أصحاب الوعيد).

وقد دلّ على عدم خلودهم في النار كثير من الأحاديث صريحاً[٣].

أحمد ج: ٤، ص: ٣٩٨)، (من فارق الروح والجسد وهو بريء من ثلاث دخل الجنّة: الكبر، والغلول، والدَين) (مسند أحمد ج: ٥، ص: ٢٨١).

(١) **نعم**، قد تُحمل على النظر إلى دخولها ابتداءً من غير سبق دخول النار، ولكن مقتضاه كفاية هذه الأعمال في صرف المؤمن عن النار مع الابتلاء بمعاصٍ أخرى وإن كانت كبيرةً، وهذا ليس مراداً بها.

(٢) قال النوويّ في شرح صحيح مسلم (ج: ١٥، ص: ١٥٦) في الكلام على بعض الأخبار: (قال القاضي معناه دخل الجنّة بلا محاسبة ولا مجازاة على قبيح الأعمال، وإلَّا فمجرّد الإيمان يقتضي دخول الجنّة بفضل الله تعالى).

(٣) كما روى الجمهور عن طريق أنس بن مالك أنَّ النّبيّ ﷺ قال: (يخرج من النار من قال لا إله إلَّا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة. ثمّ يخرج من النار من قال: لا إله إلَّا الله وكان في قلبه من الخير ذرّة) (صحيح مسلم ج: ١، ص: ١٢٥).

ومن طريق أبي هريرة عنه ﷺ في حديث: (أشهد أن لا إله إلّا الله وأنّي رسول الله، لا يلقى الله بهما عبد غير شاكّ فيهما إلّا دخل الجنّة) (صحيح مسلم ج: ١، ص: ٤٢).

وعن أبي ذر رضي الله عنه، عن النبيّ ﷺ أنّه قال: (ما من عبدٍ قال: لا إله إلّا الله، ثمّ مات على ذلك إلّا دخل الجنّة))، قلت: وإن زنا؟ وإن سرق؟ قال: (وإن زنا، وإن سرق)، قلت: وإن زنا؟ وإن سرق؟ قال: (وإن زنا، وإن سرق)، قلت: وإن زنا؟ وإن سرق؟ قال: (وإن زنا، وإن سرق)، ثلاثاً، ثُمّ قال في الرَّابعة: (على رغم أنف أبي ذر)، قال: فخرج أبو ذر وهو يقول: وإن رَغُمَ أنف أبي ذر (صحيح مسلم ج:١، ص: ٦٦).

وذكر بعض المحدّثين في التّعليق على بعض هذه الأحاديث ما يفيد أنَّ مثل هذه الأحاديث المفيدة لدخول كلِّ مؤمنٍ في الجنّة محمولة على مَن مات على ذلك تائباً من الذنوب، فهو موعود بدخول الجنّة ابتداءً.

قال ابن حجر العسقلانيّ[1] بعد بيان ذلك: (وهذا ـ يعني عدم خلود صاحب المعصية في النّار، ودخوله الجنّة ـ في حقوق الله باتّفاق أهل السنّة، وأمَّا حقوق العباد فيشترط ردّها عند الأكثر، وقيل: بل هو كالأوّل، ويثيب الله صاحب الحقّ بما شاء. وأمَّا مَن تلبّس بالذنوب المذكورة ومات من غير توبة فظاهر الحديث أَنَّه أيضاً داخل؛ لكنَّ مذهب أهل السنّة أَنَّه في مشيئة الله تعالى، ويدلّ عليه حديث عبادة بن الصامت الماضي في كتاب الإيمان، فإنَّ فيه: (ومَن أتى شيئاً من ذلك فلم يعاقَب به فأمره إلى الله تعالى، إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه) وهذا المفسّر مقدّم على المبهم).

قال: (وكلٌّ منهما يرد على المبتدعة من الخوارج ومن المعتزلة الّذين يدّعون وجوب خلود مَن مات من مرتكبي الكبائر من غير توبة في النار، أعاذنا الله من ذلك بمنّه وكرمه).

تأويل نصوص خلود المؤمن في النَّار

وقد سعى علماء الفريقين إلى تأويل النُّصوص المتقدّمة الدالّة على خلود أصحاب

وعن معاذ بن جبل أنّ النبيّ ﷺ قال له: (يا معاذ بن جبل)، قال: لبّيك يا رسول الله وسعديك. قال: (لا يشهد عبد أن لا إله إلّا الله ثمّ يموت على ذلك إلّا دخل الجنّة). قال قلت: أفلا أحدث النَّاس؟ قال: (لا، إنّي أخشى أن يتّكلوا عليه) (مسند أحمد ج: ٥، ص: ٢٣٠)، وفي لفظ: ((إلَّا حرّمه الله على النار)) (صحيح البخاريّ ج: ١، ص: ٤١)، و(صحيح مسلم ج: ١، ص: ٤٥).

وفي حديث عبد الله بن مسعود عنه ﷺ: (لا يدخل الجنّة مَن في قلبه مثقال حبّة من كبر، ولا يدخل النار مَن في قبله مثقال حبّة من خردل من إيمان) (مسند أحمد ج: ١، ص: ٤١٢، ٤١٦، ٤٢٥).

(١) فتح الباري ج: ١٠، ص: ٢٣٩.

المعاصي في النار.

قال الشيخ البهائيّ ﵀[1]: (لعلّه ﵇ أراد أنّها محرّمة عليهم زماناً طويلاً لا محرّمة تحريماً مؤبّداً، أو المراد جنّة خاصّة معَدَّة لغير الفحّاش، وإلّا فظاهره مشكل، فإنَّ العصاة من هذه الأمّة مآلهم إلى الجنّة وإن طال مكثهم في النار).

وذكر النوويّ في شرح صحيح مسلم[2]: (أنَّ فيه التأويلين المتكرّرين: أحدهما محمول على مَن فعله مستحلًّا له، والثَّاني أنَّ جزاءه أنَّها محرّمة عليه أوّلاً عند دخول الفائزين وأهل السّلامة، ثمّ إنَّه قد يُجازى فيُمنعها عند دخولهم ثمّ يدخلها بعد ذلك وقد لا يُجازى بل يعفو الله سبحانه وتعالى عنه).

ورود الوعيد الباتّ على الخطايا وضرورة تأويله

وأمَّا (**المورد الثَّالث**) ـ وهو ما ورد فيه الوعيد الباتّ على الخطيئة، كما في عامّة أدلّة التّحذير من الخطايا والعقاب عليها ـ فإنَّ هناك أدلّة أخرى تدلّ على أنَّ من الجائز فيها عفو الله سبحانه عنه حتَّى في غير حال التوبة.

ومن أرجى الآيات في ذلك قوله تعالى[3]: ﴿**إِنَّ اللَّـهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ**﴾، حيث دلّ على تجويز مغفرة الله سبحانه لغير الشرك.

هذا، ومن المعلوم أنَّ الوعيد ليس على حدّ الوعد، فهو ممّا لا يلزم الوفاء به.

وقد يُدَّعى أنَّ هناك ما يدلّ على عدم تخلّف وعيده سبحانه، وذلك قوله سبحانه[4]:

---

(١) الكافي ج: ٢، ص: ٣٢٦، الهامش: ٤.

(٢) شرح صحيح مسلم ج: ٢، ص: ٥٢، ١٦٦، ٢١٤ وغيرها.

(٣) سورة النساء: ٤٨.

(٤) سورة ق: ٢٨ ـ ٢٩.

﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ * مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾.

فيُقال إنَّ المقصود بـ(القول) الّذي لا يُبدَّل هو الوعيد الّذي تقدّم به سبحانه للمشركين.

لكنّ هذا القول ليس قويّاً؛ لأنَّ عدم تنفيذ الوعيد ليس تبديلاً للقول؛ إذ يجوز أن يكون من جهة العفو والمغفرة، وذلك شائع في الأحكام الجزائيّة الوضعيّة أيضاً، حيث يُعفى عن المحكومين بمناسبات معيّنة كالأعياد، وقد تكرّر في الآيات أنَّه سبحانه يعفو عمّن شاء ممّن أوعده كما تقدّم ذلك.

وعليه: لا يبعد أن يكون المراد بالقول في هذه الآية الوعيد المتعلّق بأصل استحقاق العقاب للكفّار الجاحدين، والله العالم.

تلخيص واستنتاج

إذن، يتبيّن من خلال مجموع ما ذكرناه أنَّ جانباً من الوعيد في الآيات والروايات إنَّما هو لمزيد من التّحذير عن المعاصي من غير قصد جدّيّ لتنفيذ تلك العقوبة حقيقةً.

فالمراد به توجيه العباد إلى ما فيه الخير والصَّلاح لهم، ومن ثَمّ أَوّله العلماء بما يقتضي أنَّ تلك النُّصوص قد استعملت لُغة التورية في هذا السياق، ولم يُفصح فيها عن المستوى المقصود حتَّى لا يستسهل الإنسان أمر المعاصي وآثارها السلبيّة؛ لأنَّها وإن لم تستتبع تلك العقوبات الشّديدة؛ ولكنَّ الّذي تستتبعه فعلاً لَـهُوَ أمرٌ حريٌّ بالحذر منه والابتعاد عنه، يُضاف إلى ذلك الغبن الّذي يتعرّض له الإنسان بإهمال نفسه وإعراضه عن الترقّي في درجات التَّقدير والإكرام في النَّشأة الأخرى، وإذا كان بعض النُّصوص قد أشار إلى أنَّ الباعث على التّشديد في الوعيد عدم جرأة النَّاس على المعاصي، فمن الصّحيح أن يتوقّع

المرء أنَّه لا يعلم حقيقة السّماح والتّسهيل الّتي يفصح الله سبحانه عنها في دار الجزاء ممّا لم يكن من الحكمة إبداؤه في هذه الدّار الدُّنيا.

إلّا أنَّ ذلك كلّه لا يعني الترقّي في حمل أصول المشهد الأخرويّ وأركانه ـ ممّا نطقت به الآيات الكريمة بشكلٍ مؤكَّدٍ ـ على مجرّد تمثيل الوعيد وتجسيمه زيادةً في تأثيره، فإنَّ ذلك لا يصحّ بعد خلوّه عن شاهدٍ مقنع، ومخالفته للفهم العامّ، بل قد يفتح ذلك الباب لأمور أكبر مجافية لأنباء الرّسالات وقواعدها.

إيضاحات حول حمل بعض الوعيد على التّوسّع

قد ذكرنا فيما تقدّم أنَّ بعض الوعيد الوارد في النُّصوص الدِّينيّة محمول بحسب النظر الجامع فيها على ضربٍ من التوسّع، كما بُني على ذلك في وعيد المؤمن بالخلود في النّار على بعض المعاصي.

وإذ قد يطرأ بعض الإبهام في شأن ذلك نتعرّض لرفعه من خلال طرح بعض الأسئلة والإجابة عليها.

لا يؤدّي تأويل بعض الإيعاد إلى التّرديد في أركان المشهد الأُخرويّ

(السُّؤال الأوَّل): إنّنا إذا جوّزنا أن يكون الوعيد والتهديد بالعقاب غير مقرون بالقصد الجدّيّ فهذا قد يؤدّي إلى التّرديد في أصل خلق جهنّم والعذاب فيها.

والجواب عن ذلك: ـ كما تقدّم ـ إنَّ التّرديد في أصل خلق جهنّم أمر غير وارد مطلقاً؛ لأنَّ الحديث القرآنيّ عن جهنّم لم يقتصر على الوعيد بها، بل تضمّن الإخبار عنها، وتوصيف أحوالها كحقيقة مستقبليّة واقعة لا محالة.

إنَّ المؤكّد جدّاً أنَّه لا محلّ للتّرديد في أركان المشهد الأخرويّ بعد التّوصيف المستفيض لها.

لا يؤدّي تأويل بعض الإيعاد إلى الأمن من العقاب الأخرويّ

(السُّؤال الثَّاني): إنَّ الترديد في الوعيد الأخرويّ بالمستوى المتمثّل في النُّصوص يؤدّي إلى التّشجيع على المعاصي، وإزالة عنصر الخوف من مضاعفاتها الأخرويّة، وهذا يؤدّي إلى خلل تربويّ كبير وفق المنظور القرآنيّ.

والجواب: إنَّك قد عرفت أنَّ التّرديد في أصل مجازاة المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته أمر غير وارد، بل المراد أن يكون تشديد الوعيد لأجل مزيد من الحذر عن ارتكاب الخطايا. على أنَّ الواقع أنَّ المرء مهما احتمل أن يكون هذا التّشديد لمجرّد التّخويف فإنَّه لا يزول احتمال كونه تهديداً حقيقيّاً معتمداً على أسس موضوعيّة تنكشف في حينها يوم القيامة، ومعه يبقى هاجس الحذر فاعلاً في النّفس الإنسانيّة على ما نجده من أنفسنا بشكل واضح.

هل يكون عدم تنفيذ الوعيد كذباً وقبيحاً؟

(السُّؤال الثَّالث): إنّه كيف يجوز عدم تنفيذ الوعيد ممّن صدر منه؟ مع أنَّه يكون في هذه الحالة كذباً، ولا شكّ في أنَّ الكذب أمر قبيح، ولا يجوز على الله سبحانه.

والجواب عن هذا السُّؤال:

(أوّلاً): أنَّ هذا القول شبهة في مقابل البديهة على الإجمال؛ فإنّه لا شكّ عند العقلاء في عدم قبح التّهديد والوعيد ثُمّ عدم تنفيذه في حينه، كما يصدر من الدول تجاه بعضها، ومن الأساتذة والآباء تجاه التلامذة والأبناء.

هذا، وقد روى الواحديّ[1] بإسناده مرفوعاً إلى الأصمعيّ، قال: (جاء عمرو بن عبيد إلى أبي عمرو بن العلاء ـ عمرو بن عبيد من المعتزلة القائلين بالوعيد، ومعنى القول

(١) مجمع البيان ج: ٣، ص: ١٦٢.

بالوعيد أنّهم لا يجوّزون المغفرة لأصحاب المعاصي ـ فقال: يا أبا عمرو، يخلف الله ما وعده؟ فقال: لا، قال: أفرأيت مَن أوعده على عمل عقاباً أيخلف الله وعده فيه؟ فقال أبو عمرو: من العُجمة أتيت، يا أبا عثمان، الوعد غير الوعيد، إنَّ العرب لا تعدّ عاراً ولا خلافاً أن تعد شرّاً ثُمّ لا تفعله، ترى ذلك كرماً وفضلاً، وإنَّما الخلف في أن تعد خيراً ثمّ لا تفعله، قال: فأوجِدني هذا في كلام العرب، قال: نعم، سمعت الأوّل:

وإنّي إن أوعدته أو وعدته ‍ ‍ ‍ ‍ لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

وفي مجمع البيان أضاف: (ووجدنا في الدعاء المرويّ بالرواية الصّحيحة عن الصّادقين عليهما السلام: (يا من إذا وعد وفى، وإذا توعّد عفا)).

هذا، وقد سبق أن ذكرنا أنَّ جمهور المسلمين ـ وهم مَن عدا المعتزلة والخوارج ـ يرون أنَّ مؤدّى النُّصوص الدِّينيّة في مجموعها أنَّ المعاصي ـ غير الشرك ـ مظنّة للمغفرة؛ استناداً إلى جملة من الآيات والرّوايات الوافية بذلك، كقوله تعالى[1]: ﴿**إِنَّ اللَّـهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ**﴾.

و(**ثانياً**): أنَّ اندراج الوعيد ـ من غير قصد تنفيذه ـ في الكذب ليس صحيحاً فنّيّاً.

والوجه فيه: أنَّ في حقيقة الوعيد احتمالين:

(**أحدهما**): أن يكون محض إخبارٍ عن تحقُّق الموعود به في المستقبل[2].

---

(١) سورة النساء: ٤٨.

(٢) الوجه في احتمال كون الوعيد من قبيل الإخبار المحض ـ رغم أنَّ تحقُّق الوعيد بالإنذار بالعقاب من غير أن يحتمل الكذب والصدق ـ هو أنَّ من الجائز أن يكون عنوان الوعيد من العناوين الإنشائيّة الانتزاعيّة في طول الإخبار، لا من العناوين الإنشائيّة الاعتباريّة، ذلك أنَّ العناوين الإنشائيّة تنقسم إلى قسمين:

و(**ثانيهما**): أن يكون التزاماً بالموعود به لا إخباراً عن تحقُّقه. والالتزام يندرج فنّيّاً في (الإنشاء) لا (الإخبار).

والإنشاء هو معنى غير حكائيّ، ومن ثَمّ لا يحتمل الصّدق والكذب، وهو على أقسام، منها: الأمر والنهي والاستفهام والتعجّب.

ومن جملة أقسام الإنشاء: الالتزام بأنواعه، ومنها: الالتزامات المعامليّة كالبيع والزواج، ومنها: المعاهدات الثنائيّة، ومنها أيضاً: الوعد والوعيد.

فإنَّ مَن وعد أو أوعد غيره بشيءٍ فقد التزم به، وتحقَّق منه الوعد والوعيد حتَّى إذا انطوى على عدم تنفيذه، فلا يحتمل الصّدق والكذب حتَّى يكون إخباراً.

وبناءً على ذلك نقول: إنَّ الوعيد إن كان من قبيل الإنشاء فلا يكون من قبيل الكذب حتَّى وإن لم ينطو الموعِد على العمل به.

نعم، التّخلُّف عن الالتزام قبيح؛ لأنَّه يكون خلفاً وغدراً وخيانة؛ ولكنّ ذلك فيما

(**القسم الأوَّل**): ما هو من قبيل الاعتبار، مثل: (بعت) و(اشتريت) وما إلى ذلك، حيث يعتبر البيع والملكيّة والزوجيّة وغيرها.

و(**القسم الثّاني**): ما يكون من قبيل العناوين الإنشائيّة الانتزاعيّة في طول الإخبار، مثل المدح والذمّ، فإذا قلت في المدح: (زيد نِعم الرجل) فهو إخبار عن واقع، لكن يُنتزع منه في طول ذلك المدح، فمضمون هذا الكلام وهو أنَّ (زيداً نِعم الرجل) من قبيل المضامين الإخباريّة، لكن يصدق أنَّه مدحت زيداً بنفس هذا الكلام ولا يحتمل الصدق والكذب.

وعليه: فيمكن أن يُقال في الوعد والوعيد إنَّهما من المعاني الإخباريّة وليس الإنشائيّة بحسب المضمون، وإنَّما يُنتزع العنوان الإنشائيّ في طول الإخبار، فإذا أخبر بشيء ينفع المخاطَب يُقال إنَّه وعده، وإذا أخبر بشيء يضرّ به يُقال إنَّه أوعده، فلاحظ.

كان الموعَد به لصالح الـمُلتزَم له فيكون الإيفاء به حقّاً له[١]، إلَّا أنَّ ذلك لا ينطبق فيما كان الموعَد به لصالح الملتزَم معه، فلا يصدق فيه الخلف والغدر والخيانة كما هو واضح.

وأمَّا إن كان الوعيد من قبيل الإخبار فيمكن القول: إنَّ المفهوم العرفيّ من الوعيد الإخباريّ ليس هو الإخبار الباتّ، بل هو كون المخبر به مظنّة لإيقاعه من قِبَل الموعِد فحسب، فهذه قرينة عامّة مظلّلة على كلّ وعيد يصدر من الآمرين والحكّام.

هل يصحّ الوعيد بما لا يستحقّه الموعود؟

(**السُّؤال الرَّابع**): إنَّ الوعيد على الخطيئة لا يصحّ إلَّا في حال استحقاق صاحب الخطيئة للعقاب الموعود به على تقدير ارتكابها، فكيف صدر الوعيد بالخلود في النّار على عامّة المعاصي أو كبائرها من غير استحقاق أصحابها لها؟

والجواب عن ذلك:

أوّلاً: أنَّ العقاب قد يكون مستحقّاً في بعض الموارد السابقة. نعم، ذهب بعض علماء المسلمين إلى عدم الاستحقاق في بعضها، مثل تخليد المؤمن في النار لبعض الكبائر، فإنَّه يستوجب الجنّة جزاءً على إيمانه وعمله الصالح وفق وعده تعالى بأنَّه لا يضيّع عملاً صالحاً.

وثانياً: أنَّه في حال عدم استحقاق العقاب الموعود به فيمكن القول: إنَّه لا قبح في الوعيد لدى العقلاء بما لا يستحقّه الموعود بالعقاب على تقدير ارتكابه لما حُذّر منه، إذا كان ذلك يصبّ في مصلحة الموعَد دون مفسدة تترتّب عليه، وهذا أمر مشهود، فإنّنا نجد أنَّ المعلّمين والأساتذة يوعدون ويهدّدون التلاميذ والأولاد بما لا يستوجبونه من الإجراءات رعايةً لمصلحة تربويّة عائدة إليهم، ولا ضير في ذلك إذا لم يكن مجرّد الوعيد ذا مضاعفات

---

(١) على كلام في ذلك الوعد المحض ـ كما طُرح في الأبحاث الفقهيّة ـ.

سلبيّة يوجب العقل التحرّز عنها، وليس للوعيد الشّديد في الآخرة مضاعفات سلبيّة، بل ربّما كان حاجةً تربويّةً من جهة أن بُعد زمان العقوبة، ومبدأ قبول التّوبة، واحتمال إذهاب السيّئات بالحسنات اللاحقة، والرجاء في سعة مغفرة الله سبحانه، وشفاعة الصّالحين من عباده تؤدّي بمجموعها إلى قلّة تأثير الوعيد، ولاسيّما في المجتمع العربيّ القبليّ ـ الّذي كان قد تربّى على القتل والقتال ومضاعفاته حتّى قيل: إنَّ الوعيد حتّى بالقتل لا يكفي رادعاً عن بعض الخطايا فيه ـ.

فالمحصّل من مجموع ما ذكرنا: أنَّ التشديد في الإيعاد قد يرد في الأدلّة من غير أن يكون مقصوداً، بل يكون لغاية التّحفيز كأداة تربويّة، والله العالم.

(١٥) في العدل والوعيد بالعقوبات الأخرويّة

طرحان للبحث حول ذلك

توقّع انتفاء المجازاة على السَّيّئة في الآخرة بمثلها ونقد ذلك

تقرير السُّؤال حول مماثلة العقاب الموعود به مع السَّيّئة

ذكر أجوبة ثلاثة عن ذلك إجمالاً

* احتماليّة وجود مخرج يصحّح العقاب الأُخرويّ الموعود به

* تفسير الوعيد الشَّديد في الآخرة بكون الجزاء تَمَثُّلاً لنفس الخطايا الأخلاقيَّة في الدُّنيا

توضيح التفسير المذكور في ضمن مقدمات ..

(الأولى): وجهان في علاقة الأعمال بالجزاء الأخرويّ

(الثانية): نصوص قرآنيّة مناسبة لكون الجزاء تَمَثُّلاً للأعمال

أحاديث وآثار في كون الجزاء تَمَثُّلاً للأعمال

سائر شواهد كون جزاء الآخرة تمثّلاً للأعمال

(الثالثة):عدم مخالفة العقاب الَّذي يكون تَمَثُّلاً للعمل مع العدل الإلهيّ

* احتماليّة حمل شدّة الوعيد على كونها تدبيراً لتوجيه العباد إلى الصَّلاح

تمحيص الطَّرح المتقدّم

(١٥) مدى عدالة الوعيد بالعقوبات الأُخرويّة

(الأمر الخامس عشر): في العدل والوعيد بالعقوبات الأخرويّة.

وهذا البحث من أهمّ المباحث في الدِّين؛ من جهة السُّؤال المتوجّه على مدى انسجام العقوبات الأخرويّة في الدِّين مع العدل؛ إذ قد يتراءى للإنسان بالمقارنة بين المعاصي وبين تلك العقوبات أنّها شديدة جدّاً لا تناسب مستوى المعصية.

وليس هذا البحث أمراً جديداً، حيث إنّنا نجد في القرآن الكريم تعقيب ذكر العقوبات الأخرويّة بنفي كون الله سبحانه ظالماً للعباد، وهذا قد يُتلقّى إشارة إلى ما يخطر في ذهن المخاطَب بآيات الوعيد من شدّة العقوبة بالقياس إلى المعصية بما يجعلها ظلماً.

كما نجد طرح هذا السُّؤال في أوساط المسلمين في الروايات المرويّة عن الأئمّة من آل البيت عليهم السلام في القرن الثَّاني الهجريّ.

طرحان للبحث حول ذلك

ولهذا البحث طرحان:

الأوَّل: السُّؤال عن أصل عدالة العقاب في النَّشأة الأخرى.

الثَّاني: السُّؤال عن عدالة مستوى العقاب المتوعّد به.

أمَّا عن الطَّرح الأوَّل فقد يُثار الإشكال في أصل العقاب والثّواب في نشأة أخرى؛ بالنّظر إلى أنَّ المسوّغ الفطريّ للعقاب والثّواب هو الرّدع عن العمل الخاطئ، والحثّ على العمل الصّحيح، دون الانتقام والتّشفّي ونحو ذلك، كما يجري التّأكيد عليه في مباحث فلسفة الجزاء والحكم الجزائي في القانون، ولا سيّما في العصر الحديث، وهذا الوصف لا ينطبق على الجزاء الأخروي لا عقاباً ولا ثواباً؛ لأنَّ الآخرة حسب الدِّين دار ممحضة

لمجازاة الإنسان في الدُّنيا، وليست دار تكليف وعمل، فيكون الثّواب والعقاب فيها أمراً لاغياً من المنظور الحِكَمي.

وهذا الإشكال ليس صائباً؛ لأنَّ الجزاء الأخروي ليس في حدِّ نفسه من قبيل الجزاء الدنيويّ، ولا غاياته هي الغايات المنظورة بهذا الجزاء، بل هو من سنخ مختلف، فهو إحلال كلِّ امرئٍ المحلّ اللائق به حسب خصاله وسلوكياته بعد فترة اختبار، فهو أشبه بالدّرجة والامتيازات التي يتلقَّاها الطّالب بجهده التّعليميّ، كما قال سبحانه[١]: ﴿**وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾، وقال تعالى[٢]: ﴿**يَرْفَعِ اللَّـهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّـهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾، وقال عزّ من قائل[٣]: ﴿**انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا**﴾، وقال جلّت آلاؤه[٤]: ﴿**وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ**﴾، وقال سبحانه[٥]: ﴿**أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّـهِ كَمَن بَاءَ بِسَخَطٍ مِّنَ اللَّـهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ * هُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ اللَّـهِ وَاللَّـهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ**﴾.

وعليه: فأصلُ وجود النَّشأة الأخرى كنشأةٍ تتمثّل فيها مضاعفات السُّلوك الأخلاقيّ للإنسان خيرها وشرّها نبأٌ رائعٌ ومهيبٌ، يعطي لحياة الإنسان معنىً وعمقاً كبيراً، وتكون تلك النَّشأة عِدلاً للحياة الدُّنيا وما يتّفق فيها من عناءٍ أو ظُلمٍ، فصاحب العناء يجد فيها انقضاءً لهذا العناء، وتداركاً متوقَّعاً له لا يحصل على مثله فاقد العناء، ومَن

---

(١) سورة الأحقاف: ١٩.

(٢) سورة المجادلة: ١١.

(٣) سورة الإسراء: ٢١.

(٤) سورة الأنعام: ١٣٢.

(٥) سورة آل عمران: ١٦٢ـ١٦٣.

وقع عليه الظُلم يجد فيها المَحكَمةَ التي يستوفي فيها ظلامته، ويكمّل بها صورة العدل في الحياة، وأخو الفضائل يجد فيها تقديراً للفضيلة والتّضحية، وتشجيعاً عليها.

بل تكون هذه الحياة مدرسةً ومضماراً يتسابق فيه الخلق نحو الفضيلة والهدى، بلا فرق بين العِرق والقوميّة والجنس والعمر والنَسَب وغير ذلك، فيكون لكلّ إنسانٍ درجته التي يستحقّها بموجب أعماله، فما أروع الحياة الدُّنيا إذا كانت وراءها الآخرة، وما أكمل العدل إذا كان لكلٍّ درجته وفق خُلُقه وسلوكه، كما قال تعالى[١]: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّـهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ**﴾، وقال سبحانه[٢]: ﴿**أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّـهِ كَمَن بَاءَ بِسَخَطٍ مِّنَ اللَّـهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ * هُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ اللَّـهِ وَاللَّـهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ**﴾، وقال عزّ من قائل[٣]: ﴿**وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ**﴾، وقال جلّت آلاؤه[٤]: ﴿**هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ**﴾، وقال سبحانه[٥]: ﴿**انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا**﴾، وقال تعالى[٦]: ﴿**وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾، وقال عزّ وجلّ[٧]: ﴿**يَرْفَعِ اللَّـهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّـهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾.

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٣.

(٢) سورة آل عمران: ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٣) سورة الأنعام: ١٣٢.

(٤) سورة الأنفال: ٤.

(٥) سورة الإسراء: ٢١.

(٦) سورة الأحقاف: ١٩.

(٧) سورة المجادلة: ١١.

إذن، ليس هناك إشكال مستحكم في أصل تفاوت المحسن والمسيء، ولا في كون جزاء الحسنة حسنة مثلها وجزاء السَّيِّئة سيّئة مثلها.

توقّع انتفاء المجازاة على السَّيِّئة في الآخرة بمثلها ونقد ذلك

نعم، قد يتوقّع بعض النَّاس أن يكون الوضع الأفضل والأمثل أن لا يجازي الله سبحانه المسيء بالإساءة أصلاً، بل يتعامل معه بالرحمة واللُّطف ما دام أنَّ العقاب الأخرويّ ممّا لا يترتّب عليه تأديب أو ردع كما في العقاب الدنيويّ، فلماذا يعاقَب المسيء بالإساءة ولا يُتعامل معه بالمغفرة والإحسان.

لكنَّ هذا التَّوقّع توقّع أوّليّ للإنسان، ولن يبلغ درجة الجزم والحسم، ولا ينبغي للإنسان أن يحلّ الآمال والتّمنّيات محلّ الأفكار والأدلّة. فالله سبحانه خلق الإنسان وجهّزه بالضَّمير، وزرع فيه المعاني الفاضلة، وألهمه سبيل طهارة النّفس وتزكيتها، وسبيل خبثها ودناءتها، وجعل هذه الحياة مضماراً للسّباق، وجعل لكلّ عملٍ جزاءً من سنخه، وعذر كلّ صاحب عذر، فذلك هو تخطيط الله سبحانه لحياة الإنسان، فأنَّى للمرء أن يجزم بكون هذا النّظم مخالفاً للعدل مخالفةً تؤدّي به إلى التّشكيك في صدق الدِّين؟

ولا ينبغي للإنسان أن يخلط بين العدل وبين الفضل الّذي يتمنّاه من الله سبحانه، فما يخطر في ذهن الإنسان من اقتراحاتٍ لتفضّل الخالق على الإنسان كثير، ولكن لهذه الحياة مقاديرها وسننها التي قدّرها الله سبحانه، ممّا لا يؤدّي المزيد من التفكير حولها إلى نتيجةٍ موثوقة.

تقرير السُّؤال حول مماثلة العقاب الموعود به مع السَّيِّئة

الطّرح الثَّاني: ـ في شأن عدالة الجزاء الأخروي ـ السُّؤال عن عدالة مستوى هذا الجزاء حسب الموعود في الآخرة وفق التفاصيل الواردة في النُّصوص الدِّينيّة كالقرآن

الكريم، حيث يخطر في الذّهن أنَّه ليس بمستوى الخطيئة الصّادرة من الإنسان لا كيفاً ولا كمّاً.

أمَّا من حيث الكيف فلما فيه من وجوه العذاب الأليم بالنّار وغيرها.

وأمَّا من حيث الكمّ فلما جاء من الوعيد بخلود هذا العذاب للكافر الجاحد ولبعض أصحاب المعاصي، فكيف تُجازى المعصية المحدودة بعقاب غير محدود.

ذكر أجوبة ثلاثة عن ذلك إجمالاً

وهناك أجوبة ثلاثة عن هذا السُّؤال إيجازها كما يلي:

١ ـ جواب منطقيّ، مبنيّ على أنَّنا نحتمل على الإجمال وجود مخرج لهذا الوعيد والعقاب لا يكون معه منافياً مع العدل، وعليه فالمفروض أن لا نتجاوز من أجله المبادئ الثابتة من: وجود الله سبحانه، وعدله، وصدق رسالاته.

٢ ـ جواب تقريبيّ، مبنيّ على أنَّ من الوارد أن لا يكون الجزاء الأخرويّ على حدّ الجزاء الدنيويّ عقاباً خارجيّاً يُمارَس على الإنسان، بل يكون تبلوراً لما زرعه الإنسان في نفسه من المبادئ الفاضلة وأضدادها، كمَن تناول أطعمة غير صحّيّة فتمرّض في أثرها.

وعليه: فيكون الإنسان هو الّذي يتحمّل مسؤوليّة الابتلاء بهذا الجزاء. ويُعرف هذا المبنى في حقيقة العقوبة بـ(تجسّم الأعمال).

٣ ـ جواب آخر، مبنيّ على أنَّ الصادر من الله سبحانه فعلاً هو الوعيد لا العقاب، فمن جزم حقّاً بأنَّ الموعود به لا يناسب العدل كان له أن يحتمل أن يكون هذا المستوى من الوعيد للتخويف فحسب من غير تنفيذ منه سبحانه في يوم القيامة.

والجواب المعروف في الدِّين هو الجواب الأوّل، إلَّا أنَّنا نوضح الجوابين الآخرين أيضاً بياناً لمخارج الموضوع.

احتماليّة وجود مخرج يصحّح العقاب الأخرويّ الموعود به

أمَّا **(الجواب الأوَّل)** فتوضيحه أن يُقال: إنَّ هذا المورد من قبيل ترائي المنافاة للإنسان بين حقيقتين ثابتتين توجد عليهما مؤشّرات يقينيّة، ونحن على الإجمال نحتمل وجود مخرج في البين وإن لم يخطر في بالنا مخرج بعينه، فعدل الله سبحانه وعدم ظلمه للعباد في شيء من الأحوال أصل يقينيّ، والعقوبات المذكورة أيضاً وردت بها نصوص متواترة يقينيّة، فنحن كلّما تأمّلنا وجدنا أنَّه لا سبيل إلى رفع اليد لا عن هذه، ولا عن تلك، ولكن ربّما نحتمل على الإجمال أن يكون هناك مخرج وتأويل لذلك في البين، وهذا أمر يتّفق للإنسان، فقد يُبتلى المرء بمعضلة من هذا القبيل، فيجد تنافياً وتهافتاً بين أمرين لا يتأتّى له الشّكّ في شيء منهما، ولا يجد مخرجاً بعينه لهما؛ لكنّه مع ذلك لا يتزلزل فيهما، ويحتمل وجود حلٍّ ما في البين وإن كان هذا الحلّ ممّا لا يستطيع توقّعه[1].

مثلاً: قد نجد أنَّ شخصاً نعرفه من جهة الصّداقة أو غيرها بالصَّلاح قد صدر منه تصرّف مستنكَر، ولا يخطر له حلّ محدَّد في الذهن، فلماذا تصرّف في المجلس الفلانيّ هكذا؟ ولماذا تعامل مع فلان على هذا الوجه؟ فيكون ذلك معضلةً في أذهاننا، لكنَّ شدّة اليقين بالطرفين ـ نعني صلاحه وصدور هذا التصرّف منه ـ يدفع منطقيّاً إلى إيجاد احتمال يحافظ

---

(١) وقد تُحمَل قضيّة العبد الصّالح مع نبي الله موسى عليه السلام المذكورة في آخر سورة الكهف: (٦٥ ـ ٨٢) تنبيهاً على هذا المعنى، ولكن بلغة الأمثال، وذلك أنَّ موسى عليه السلام من جهةٍ كان مستيقناً بأنّ الرجل الذي رآه عبد صالح يعمل بوظيفته، ومن جهةٍ أخرى كان فيما يبدو مستنكراً للأعمال الّتي صدرت من هذا العبد الصّالح، وهي خرق السفينة، وقتل الغلام، وبناء الجدار. وحيث إنَّه عليه السلام لم يجد مخرجاً محدَّداً بعينه لم يستطع أن يسكت على تلك الأعمال، رغم أنَّه كان قد تعهّد بأن لا يسأل عن شيءٍ حتَّى يخبره العبد الصّالح بحقيقة ما اتّفق؛ لكنّ عدم استطاعته الصّبر على ذلك ليس بمعنى أنَّه رفع اليد عن إحدى الأمرين ـ من صلاح العبد وصدور الأعمال ـ ولكن غاب عليه المخرج، فسأل العبد الصّالح عن ذلك.

على الطرفين ويكون مخرجاً، رغم عدم خطور محتملٍ بعينه في ذهن الإنسان.

وعليه: يمكن القول في المقام أيضاً بمثل ذلك، من جهة ثبوت الدَّليل على عدالة الله سبحانه من جهةٍ، والوعيد الصادر من جهةٍ أخرى، فنحتمل أن يكون هناك مخرجٌ وتأويلٌ ينكشف يوم القيامة.

والّذي يوجب وجود هذا الاحتمال أنَّ عدم تناسب العقاب الأخرويّ مع الخطايا التي يرتكبها أصحاب المعاصي ليس أمراً غامضاً يحتاج إلى مزيد تفكير ومراجعة، ولا هو بالّذي خطر في ذهن الإنسان في العصر الحاضر، بل الآيات الكريمة المتعرّضة للعقوبة الأخرويّة تؤكّد عدالة هذه العقوبة، وتشير إلى وجود مخرج لذلك، حيث نلاحظ في عشرات الآيات القرآنيّة العناية بنفي الظُّلم عن الله سبحانه عند ذكر العذاب الأخرويّ، والتّحذير منه بألسنةٍ مختلفة، فهذا الاقتران قد يعطي نظر الآيات إلى دفع توهّم يثيره وصف العذاب في الآية في أذهان المخاطَبين، وفيما يلي نماذج من ذلك:

قال عزّ من قائل[1]: ﴿**وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَـذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا**﴾، وقال جّل ذكره[2]: ﴿**إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ * لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ * وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَـكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ * وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّاكِثُونَ * لَقَدْ جِئْنَاكُم بِالْحَقِّ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ**﴾، وقال عزّ وجل[3]: ﴿**لَّقَدْ سَمِعَ اللَّـهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّـهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ**

(١) سورة الكهف: ٤٩.

(٢) سورة الزخرف: ٧٤ ـ ٧٨.

(٣) سورة آل عمران: ١٨١ ـ ١٨٢.

أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ * ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّـهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾، وقال سبحانه[١]: ﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ * مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾، وقال تعالى[٢]: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّـهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * تِلْكَ آيَاتُ اللَّـهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّـهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾، وقال سبحانه[٣] ـ بعد ذكر عذاب الكفّار ـ: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّـهُ وَكَانَ اللَّـهُ بِهِمْ عَلِيمًا * إِنَّ اللَّـهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا * فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَـٰؤُلَاءِ شَهِيدًا * يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّـهَ حَدِيثًا﴾.

كما تكرّر في آياتٍ أخرى عند الأمر بالحذر ممّا يأتي يوم القيامة التّأكيد في نفس الحال على عدم الظُلم فيه، كقوله تعالى[٤]: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّـهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، وقوله سبحانه[٥]: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، وقوله عزّ وجلّ[٦]: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، وقوله

---

(١) سورة ق: ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) سورة آل عمران: ١٠٦ ـ ١٠٨.

(٣) سورة النساء: ٣٩ ـ ٤٢.

(٤) سورة البقرة: ٢٨١.

(٥) سورة آل عمران: ٢٥.

(٦) سورة آل عمران: ١٦١.

جلّت آلاؤه[1]: ﴿**يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾، وقوله سبحانه[2]: ﴿**فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾، وقوله تعالى[3]: ﴿**الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّـهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾.

وهذا الاهتمام القرآنيّ في عشرات الآيات ـ بالتّأكيد على أنَّ العقاب الأخرويّ رغم شدّته لكنّه مماثل للخطيئة ولا ظلم فيه على العصاة ـ أمر ملفت للنّظر، فلم يسلك القرآن الكريم مسلك المتعسّفين في تسويغ زيادة العقاب على الجرم والتشدّق بها إظهاراً للمقدرة ورغبةً في الانتقام، والّذي قد يُبرّر بـ(أنَّ البادي أظلم)، وهو أمر كان معروفاً في الأدب القبليّ لدى العرب قبل الإسلام، كقول القائل:

ألا لا يجهلنَّ أحـد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وهو يؤكّد على الاهتمام القرآنيّ في جميع الأحوال حتَّى حالات تخويف العتاة والمجرمين على أنَّه سبحانه لن يجوز العدل، ولن يفعل الظلم في مقام المجازاة على الخطيئة بحالٍ، كما نهى عن مثله في الجزاء الدنيويّ[4].

---

(١) سورة النحل: ١١١.

(٢) سورة يس: ٥٤.

(٣) سورة غافر: ١٧.

(٤) قال تعالى: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّـهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَـٰئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ**﴾ (سورة الشورى: ٤٠ ـ ٤١)، وقال سبحانه: ﴿**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ**﴾ (سورة النحل: ١٢٦)، وقال عزّ من قائل: ﴿**وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ اللَّـهُ إِنَّ اللَّـهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ**﴾ (سورة الحجّ: ٦٠)، وقال جلّ ذكره: ﴿**الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ**

وهذا التّأكيد ينظر إلى التنبيه على وجود مخرج وتأويل لهذا الأمر قد لا يدركه الإنسان في هذه الحياة؛ ولكنّه سوف يتّضح له في النَّشأة الآخرة نفسها، وليس بعيداً عن التوقّع أن يكون في شؤون عالم الآخرة وما يتّفق فيها ما لا يستطيع الإنسان تحليله في هذه الحياة؛ لأنَّ تلك نشأةٌ أخرى على نظمٍ آخر، وقواعد مختلفة عن قواعد هذه الحياة الدُّنيا رغم الارتباط بينهما.

وقد حذّر الله سبحانه في القرآن الكريم عن تكذيب الإنسان بما لم يُحِط بتأويله، قال تعالى[1]: ﴿**بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ**﴾، وقال سبحانه[2]: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ**﴾.

والحاصل: أنَّ هذا الجواب يعتمد على مبدأ منطقيّ معقول، وهو أنَّ لدينا قضيّتين يقينيّتين:

إحداهما: عدل الله سبحانه، وهو ممّا يقضي به العقل، ويؤكّده النقل، وهو من أصول الصّفات التي وردت لله في الأديان الإبراهيميّة، وهناك تأكيد دائم عليه في الآيات الكريمة.

والأخرى: الوعيد على المعاصي بالنّار على التفصيل المذكور، وهو أيضاً أمر يقينيّ لتكرّر ذكره في الآيات.

بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّـهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (سورة البقرة: ١٩٤)، وقال سبحانه: ﴿**وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا**﴾ (سورة الإسراء: ٣٣).

(١) سورة يونس: ٣٩.

(٢) سورة الأعراف: ٥٣.

ومجرّد ترائي المنافاة بينهما لنا لا يوجب الثقة بعدم وجود مخرج في البين؛ فكثيراً ما يتّفق في الحياة أنَّ الإنسان يعتقد بمعلومتين ولكن لا يستطيع التوفيق بينهما بالنحو الملائم؛ ومن ثَمّ يثق بوجود مخرج على الإجمال، حتَّى إن لم يحدس بطبيعة ذلك المخرج ولو إجمالاً.

تفسير الوعيد الشَّديد في الآخرة بكونه تَمثُّلاً لنفس الخطايا في الدُّنيا

وأمَّا (**الجواب الثَّاني**) ـ وهو ما يناسب كلام جمع من علماء المسلمين[1] ـ فهو أنَّ عقوبات الآخرة ليست فعلاً يمارسه المعاقِب على صاحب الخطيئة كعقوبات الدُّنيا، وإنَّما هي تمثّلات الخصال والممارسات الخاطئة المثبتة في داخل الإنسان.

وعليه: فتكون مسؤوليّتها على الإنسان نفسه الّذي أقدم على الخطيئة عن وعي واختيار، نظير مَن أقدم على تناول غذاء غير صحّيّ بمضاعفات ذلك، فلا محلّ لأن يشكو ممّا لحق به بحسب سنن الحياة وقواعدها، ويلقي بالمسؤوليّة على مكوّنها.

توضيح التّفسير المذكور في ضمن مقدمات

بيان ذلك يقع في ضمن مقدّمات:

وجهان في علاقة الأعمال بالجزاء الأخرويّ

(**المقدّمة الأولى**): إنَّ في علاقة الأعمال بالجزاء الأخرويّ لدى أهل العلم وجهين:

(**الأوّل**): أن تكون هذه العلاقة على حدّ استتباع الخطيئة للجزاء الدنيويّ، حيث

---

(١) وممّن قال بذلك من علماء الإماميّة المجلسيّ الأوّل ﷺ (روضة المتّقين ج: ١، ص: ١٤٧)، والملّا صالح المازندرانيّ ﷺ (شرح أصول الكافي ج: ٨، ص: ٢٨٣)، والشّيخ البهائيّ ﷺ كما عنه في بحار الأنوار (ج: ٧، ص: ٢٢٨)، وممّن خالفه المجلسيّ الثّاني ﷺ استناداً إلى وجه عقليّ، وهو تعذّر صيرورة العرض جوهراً (بحار الأنوار ج: ٧، ص: ٢٣٠)، والسّيّد الشّيرازيّ ﷺ (تقريرات المجدّد الشّيرازيّ ج: ٢، ص: ٤٠٥) استناداً إلى مخالفته لصريح بعض النّصوص.

يُجلب المخطئ وتجري عليه العقوبة بفعل فاعل آخر، فيُسجن أو يُغرَّم أو يُجلَد، إلى غير ذلك من وجوه العقوبة.

(الثَّاني): أن تكون هذه العلاقة على حدّ استتباع الجراثيم للأمراض، والبذور للأشجار، فالخطايا بذور في داخل الإنسان تتبلوّر وتتمثّل في النَّشأة الأخرى في صورة عذابات مختلفة مناسبة معها.

وتصوير هذا الوجه بملاحظة مجموع أمرين:

أ ـ إنَّ المعاصي كلَّها ترجع ـ على ما بيّنّاه سابقاً ـ إلى نوع من الخطيئة الأخلاقيَّة؛ وذلك أنَّ الله سبحانه قد جهّز الإنسان بالضَّمير وأودع فيه مبادئ السعادة والشقاء والخير والشرّ، فبالضَّمير يتحسّس الإنسان الحسن والقبح والحقّ والباطل، فيدعو إلى بعضٍ، ويزجر عن بعضٍ.

والتّعاليم الدِّينيّة تمثّل القيم الأخلاقيَّة إمَّا بنحو واضح صريح، كما في أصل العدل والإنصاف والإحسان. أو بنحو غير صريح، كما في الأحكام الأخرى؛ فإنَّ تلك التعاليم هي على فئتين:

فئة توافق الحسن والقبح العقليّ، فيكون انتهاكها تركاً لما وجب من الحسن، وممارسةً لما حُظر من القبيح، وتلك خطيئة أخلاقيّة.

وفئة لا يحكم العقل فيها بالحسن والقبح، ولكنَّها في الحقيقة استحقاقات يرشد إليها التشريع والقانون، فيتّصف عدم الإيفاء بها بكونه خطيئةً أخلاقيّةً بعد الاطّلاع على التشريع الحكيم، على أنَّ مخالفة التشريع بنفسها خطيئة أخلاقيّة في حقّ المشرّع الحكيم.

ب ـ إنَّ كلَّ خطيئة أخلاقيّة يجد الإنسان فيها حزازةً ونكداً في داخله إمَّا بشكل واضح، وهو ما يعبَّر عنه بعذاب الوجدان. أو على نحو كامن، كما في موارد قمع الإنسان لضميره الأخلاقيّ.

وعلى ضوء ذلك يُقال: إنَّ هذه الحزازات هي التي تتمثّل بتفاوتها في الآخرة شقاءً وعذاباً، فيدمَّر الإنسان. كما أنَّ الاستجابة للضمير تعطي الإنسان شعوراً بالمتعة والإنجاز، وهذا الشعور هو الّذي يتبدّل إلى النعم الأخرويّة ويوجب سعادة الإنسان.

فالخصال والممارسات الذميمة هي جراثيم أخلاقيّة في باطن الإنسان تؤدّي بحسب مضاعفاتها إلى ما تؤدّي إليه في الدار الآخرة، حيث تُبلى السرائر وتظهر الكوامن، وإذا كانت خافيةً في هذه الدُّنيا فلطبيعة هذه النَّشأة، وكُمُون الجوانب الروحيّة والمعنويّة فيها، لكنّها سوف تبرز وتطغى يوم القيامة، فمادّة الجزاء في الآخرة ومأخذها نفس الآثار التي تتركها الخطايا والأعمال الصالحة في النفس الإنسانيّة.

وهذا المعنى أمر لا ينفيه العقل رغم غموض كيفيّة نشأة الأمور المادّيّة عن المبادئ الروحيّة المعنويّة للممارسات الأخلاقيَّة، ونحن نشهد في العالم المادّيّ أموراً غامضة ورمزيّة من جملتها كيفيّة عمل الحروف الجينيّة الأربعة في إيجاد أنواع البروتينات المختلفة في داخل الخليّة والتي تنتج الكائنات الحيّة، وهو أمر يتّصف بالرمزيّة كما أكّد ذلك العديد من علماء الأحياء، وقد وصفنا ذلك من قبل.

هذا عن تصوير الوجه الثَّاني.

نصوص قرآنيّة مناسبة لكون الجزاء تَمثُّلاً للأعمال

(المقدّمة الثّانية): إنَّ الوجه الثَّاني في منشأ الجزاء الأخرويّ ـ وهو كونه تمثُّلاً للأعمال نفسها ـ أمر وارد وليس منفيّاً بقول جازم، وذلك لعدّة أمور:

١ ـ إنَّ هذا الوجه يبدو مناسباً لِلسان طوائف من الآيات الكريمة.

(منها): ما عبّرت بأنَّ الإنسان سوف يجد ويشهد أعماله غداً، كما قال سبحانه[1]:

---

(١) سورة آل عمران: ٣٠.

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّـهُ نَفْسَهُ وَاللَّـهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾، وقال عزّ وجلّ[1]: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَـٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، وقال عزّ من قائل[2]: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾، وقال تعالى[3]: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّـهِ إِنَّ اللَّـهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، وقال عزّ وجلّ[4]: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّـهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّـهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾، وقال جلّ ذكره[5]: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ اللَّـهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾.

و(**منها**): ما عبّرت بأنَّ جزاء الإنسان هو عمله ـ أي نفسه ـ كما قال تعالى[6]: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ﴾، وقال سبحانه[7]: ﴿وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

---

(١) سورة الكهف: ٤٩.

(٢) سورة الزلزلة: ٦ ـ ٨.

(٣) سورة البقرة: ١١٠.

(٤) سورة المدّثّر: ٣٠.

(٥) سورة البقرة: ١٦٧.

(٦) سورة النجم: ٣٩ ـ ٤١.

(٧) سورة النحل: ١٩، ونحوها آيات أخرى: سورة يس: ٥٤، وسورة الصافّات: ٣٩، وسورة الجاثية: ٢٨، وسورة الطور: ١٦، وسورة التحريم: ٧.

وقد يُعَدّ من هذا القبيل قوله تعالى[1]: ﴿**تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ**﴾ بناءً على أنَّ المراد وقوع ما كسبوا بهم.

و(**منها**): ما تضمّن بقاء العمل الصالح، كما قال تعالى[2]: ﴿**الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا**﴾، وقال سبحانه[3]: ﴿**وَيَزِيدُ اللَّـهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَّرَدًّا**﴾.

و(**منها**): ما تضمّن الإيفاء بالأعمال، قال سبحانه[4]: ﴿**وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾، وقال تعالى[5]: ﴿**وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَـهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾.

و(**منها**): ما تضمّن بروز جهنّم، وفُسّر ذلك بأنَّها موجودة بالفعل في باطن هذه الحياة، ولكنَّها تنكشف في النَّشأة الأخرى، وذلك مثل قوله سبحانه[6]: ﴿**وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَن يَرَى**﴾، وقوله تعالى[7]: ﴿**وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ * وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ**﴾.

وقيل ـ في قوله عزّ وجلّ[8]: ﴿**وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ**﴾، وقوله جلّ ذكره[9]:

---

(١) سورة الشورى: ٢٢.

(٢) سورة الكهف: ٤٦.

(٣) سورة مريم: ٧٦.

(٤) سورة هود: ١١١.

(٥) سورة الأحقاف: ١٩.

(٦) سورة النازعات: ٣٦.

(٧) سورة الشعراء: ٩٠ ـ ٩١.

(٨) سورة التوبة: ٤٩.

(٩) سورة العنكبوت: ٥٤.

﴿يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ ـ إنَّ الظاهر من الآيتين الإحاطة الفعليّة.

وقيل ـ في قوله تعالى[١]: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ ـ إنَّه يدل على أنَّ المؤمن يرى الجحيم خارجاً فعلاً.

و(**منها**): ما دلّ على تمثّل ما في داخل الإنسان في يوم القيامة، كقوله تعالى[٢]: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾، وقوله سبحانه[٣]: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ * وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ * إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾.

و(**منها**): ما دلّ على كون ما يأكله الإنسان ويدّخره ناراً، كما قال جلّ ذكره[٤]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾، وقال تعالى[٥]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّـهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَـٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾، وقال سبحانه[٦]: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّـهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَـٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾.

فهذه الآيات تناسب ما ذكره جمع من أهل العلم من أنَّ الأعمال بنفسها هي حصيلة الإنسان وذخيرته، وهي عين ما سعاه وعمله، وأنَّها بنفسها خير أو شرّ، والإنسان إنَّما يرى

---

(١) سورة التكاثر: ٥ ـ ٦.

(٢) سورة الطارق: ٩.

(٣) سورة العاديات: ٩ ـ ١١.

(٤) سورة النساء: ١٠.

(٥) سورة البقرة: ١٧٤.

(٦) سورة التوبة: ٣٤ ـ ٣٥.

أعماله حين يشهد العذاب.

أحاديث وآثار في كون الجزاء تَمثُّلاً للأعمال

وتماثل هذه النُّصوص فيما ذكروه جملة من الأحاديث والآثار.

ففي الحديث عن جبرئيل عليه السلام قوله للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم[1]: (يا محمّد، أحبب مَن شئت فإنَّك مفارقه، واعمل ما شئت فإنَّك ملاقيه).

وعن عليّ بن الحسين عليهما السلام[2] قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (ما يوضَع في ميزان امرئ يوم القيامة أفضل من حسن الخلق).

وعن الإمام عليّ عليه السلام[3]: (وأَعْمَالُ الْعِبَادِ فِي عَاجِلِهِمْ نُصْبُ أَعْيُنِهِمْ فِي آجَالِهِمْ)، وعنه عليه السلام في وصف المأخوذين على الغرّة عند الموت[4]: (ثُمَّ حَمَلُوه إِلَى مَخَطٍّ فِي الأَرْضِ فَأَسْلَمُوه فِيه إِلَى عَمَلِه).

وفي دعاء الإمام السّجّاد عليه السلام[5]: (حَمْداً يُضِيءُ لَنَا بِه ظُلُمَاتِ الْبَرْزَخِ ، ويُسَهِّلُ عَلَيْنَا بِه سَبِيلَ الْمَبْعَثِ).

وعن الإمام الصّادق عليه السلام[6]: (ولا تستقلّ قليل الخير فإنَّك تراه غداً حيث يسرّك، ولا تستقلّ قليل الشرّ فإنَّك تراه غداً بحيث يسوؤك).

---

(١) الكافي ج: ٣، ص: ٢٥٥ وفيه: (لاقيه)، ومجمع الزوائد ج: ١٠، ص: ٢١٩.

(٢) بحار الأنوار ج: ٦٨، ص: ٣٧٤.

(٣) نهج البلاغة ص: ٤٧٠.

(٤) نهج البلاغة ص: ١٦١، الخطبة: ١٠٩.

(٥) الصحيفة السجّاديّة ص: ٣٠، الدعاء: ١.

(٦) الأمالي للشيخ المفيد ص: ١٨١.

ويُستأنس لذلك بآثار يظهر منها تجسّم القرآن الكريم(١) أو الأعمال الصّالحة أو آثارها في شكل صورٍ يجدها الإنسان في ما بعد هذه الحياة(٢).

هذا ذكر طائفة من النُّصوص التي قيل بظهورها في تجسّم الأعمال.

وقد رجّح قولٌ آخر عدم ظهور هذه الآيات والآثار في فكرة تجسّم الأعمال بأنفسها، بل الأقرب أنَّ ما جاء فيها توسّع وتمثيل يتكرّر مثله في التعابير العرفيّة في التعبير عن عواقب الأعمال ونتائجها، وأمَّا آية الكنز فهي تدلّ على أمر إضافيّ، وهو تأذّي الإنسان بالأموال العينيّة التي منعها مستحقّها، وليس تمثّل منعها نفسه في صورة عذاب.

هذا كلّه في ذكر النُّصوص التي قد يُستظهر منها كون الجزاء تمثّلاً للأعمال في الحياة الدُّنيا.

سائر شواهد كون جزاء الآخرة تمثُّلاً للأعمال

وفيما يلي ذكر باقي الوجوه المساعدة على ذلك:

---

(١) ففي الحديث ـ بإسناد غير موثوق عن أبي جعفر عليه السلام قال: (يجيء القرآن يوم القيامة في أحسن منظور إليه صورة الحديث) الكافي ج: ٢، ص: ٦٠١.

(٢) نظير ما في (الكافي ج: ٣، ص: ٢٤٠، ح: ١٣) ـ بإسناد غير موثوق ـ: (إذا دخل المؤمن قبره كانت الصلاة عن يمينه، والزكاة عن يساره، والبرّ مطلّ عليه، ويتنحّى الصبر ناحيةً، فإذا دخل عليه الملكان اللذان يليان مساءلته قال الصبر للصلاة والزكاة والبرّ: دونكم صاحبكم، فإن عجزتم عنه فأنا دونه)، وفي حديث آخر في (الكافي ج: ٢، ص: ١٩١، ح:١٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (مَن أدخل على مؤمن سروراً خلق الله عزّ وجلّ من ذلك السرور خلقاً فيلقاه عنه موته، فيقول له: أبشر يا وليّ الله بكرامة من الله ورضوان، ثمّ لا يزال معه حتَّى يدخله قبره، فيقول له مثل ذلك، فإذا بُعث يلقاه فيقول له مثل ذلك، ثمّ لا يزال معه عند كلّ هول يبشّره ويقول له مثل ذلك فيقول له: مَن أنت رحمك الله؟ فيقول: أنا السرور الذي أدخلته على فلان).

٢ ـ إنّ هذا الوجه ـ نعني كون جزاء الآخرة تَمَثُّلاً للأعمال ـ يبدو أقرب إلى ما هو المعهود من أفعال الله سبحانه في النَّشأة الدُّنيا من جريها وفق نظامٍ من الأسباب والمسبّبات يفضي بحسبه بعض الأشياء إلى بعض، وليس على سبيل الفعل الشخصيّ في كلّ موردٍ مورد، ولو كان ثواب الآخرة وعقابها جزاءً كان من قبيل الفعل الشخصيّ للإله، لا من قبيل المسبّبات المتولّدة عن أسبابها.

نعم، تحتمل خصوصيّة الآخرة وامتيازها عن الدُّنيا، ولكن مع ذلك فإنَّ الأقرب وحدة سنخ الفعل فيهما.

٣ ـ إنَّ هذا الوجه أقرب إلى تفسير ما في القرآن الكريم من أنَّ جزاء السَّيّئة سيّئة مثلها؛ فإنَّ هذه المماثلة مفهومة إذا كانت نسبة الجزاء إلى السَّيِّئة نسبة الشجرة وبذرها، فيُقال: إنَّ كلّ بذر ينتج شجرةً مثله؛ لأنَّ الشجرة من سنخ البذر. وأمَّا إذا كانت نسبة الجزاء إلى السَّيِّئة على حدّ الجزاء الدنيويّ المترتّب على الخطيئة؛ فإنَّ وجه المماثلة ليست مفهومة، لاسيّما مع عظمة العقاب الأخرويّ بالقياس إلى الخطيئة التي ارتكبها المرء في هذه الحياة.

٤ ـ وقد يحتجّ بعضُهم على هذا الوجه بما يشهده بعض الصّالحين من تمثّلات المعاصي في العوالم الروحانيّة المستورة عن شعور الإنسان، على بحث في ذلك.

هذا ما يمكن أن يُذكر في تأييد الوجه الثَّاني.

٥ ـ وقد يُضاف إلى ذلك أنَّ نفس امتياز هذا الوجه في تفسير العقوبة يكفي مقرّباً له، إذا قدّرنا أنَّ الوجه الأوّل وهو كون العقاب جزاءً يوجب مخالفة العقوبة لما ثبت من عدل الله سبحانه.

لكن في مقابل هذه الوجوه يمكن ذكر مؤشّرات معاكسة على أنَّ الجزاء إنَّما هو مثوبة أو عقوبة يُجازى بها الإنسان، كما هو المفهوم من أغلب الآيات القرآنيّة التي ذكرت

هذه العقوبة ، إلَّا أن تُحمل على ضرب من الأداء غير الصريح بالنظر إلى عدم سهولة درك العرف العامّ لِتمثّل الأعمال نفسها ناراً وقيوداً وغير ذلك من وجوه العذاب.

والمهمّ في موضوعنا هذا أن يكون تَمَثُّل الأعمال كجزاء في الآخرة أمراً محتملاً ووارداً.

عدم مخالفة العقاب الّذي يكون تَمَثُّلاً للعمل مع العدل الإلهيّ

(المقدّمة الثَّالثة): إنَّه إذا كان الجزاء تمثّلاً للأعمال لم يكن فيه ما يخالف العدل؛ لأنَّه يكون من مضاعفات الأعمال التي أقدم الإنسان عليها اختياراً.

وربّما يُستشعر ذلك من مثل قوله تعالى[1]: ﴿**وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَـكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾.

نعم، قد يقول قائل: إنَّ هذا المقدار لا يوجب ملاءمة الجزاء للعدل؛ لأنَّه سبحانه هو الّذي سنّ إنتاج الأعمال على هذا النحو الّذي يؤدّي إلى عظمة المضاعفات وخطورتها، وكان له سبحانه أن يتصرّف وينقذ الإنسان ولو على وجه خارق؛ إذ بيده سبحانه الأمور والأشياء كلّها، فإبقاء الإنسان على ابتلائه لا يلائم العدل.

إلَّا أنَّ هذا القول قد يبقى محتَملاً، لا يسع المرء الجزم به بعد التأمّل الجامع في حيثيّات الموضوع.

والحاصل من هذا الجواب: أنَّ سعادة الآخرة وشقاءها إنَّما هما تبلور لراحة الضَّمير أو عذابه بعد أن ينكشف كامل المشهد في يوم القيامة، فتكون مسؤوليّته على الإنسان نفسه، ويكفي في مقامنا هذا أن يكون ذلك محتملاً، والله العالم.

---

(١) سورة النحل: ١١٨.

احتماليّة حمل شدّة الوعيد على كونها تدبيراً لتوجيه العباد إلى الصَّلاح

أمَّا (**الجواب الثَّالث**) فهو أن يُقال: إنَّ ما ثبت عن الله سبحانه في الدِّين إنَّما هو الوعيد بالعقوبات الشّديدة في الآخرة وليست ممارستها، فمَن اعتقد جازماً أنَّها تخالف العدالة كان عليه أن يحتمل أن تكون شدّة المتوعّد به تدبيراً من الله سبحانه لتوجيه العباد إلى سبيل الخير والصَّلاح.

بيان ذلك: إنَّنا قد ذكرنا في بحث سابق أنَّه كلّما تعارضت المؤشّرات فإنَّ مقتضى القاعدة الفطريَّة البناء على أثبتها يقيناً وأشدّها قواماً، وهذه قاعدة فطريّة وعقلائيّة يجري عليها الناس بالبداهة، فإذا كان الإنسان يعرف شخصاً بالكرم الوافر ثمّ وجد منه تعاملاً مع سائل لا يناسب ذلك فإنَّه لا يتزعزع إيمانه بكرمه، ولكن يقدّر له مخرجاً في هذا العمل.

وهذه القاعدة تنطبق في المقام، وذلك أنَّ أصل عدل الله سبحانه وعدم ظلمه للعباد من أصول الدِّين وقواعده، كما هو محلّ تصديق العقل الراشد وإذعانه، فهو سبحانه أجلّ وأغنى من أن يكون معنيّاً بظلم عبد من عباده، بل هو الّذي بيّن أنَّه سبحانه يتّصف بالضَّمير الأخلاقيّ، وأنَّه يحبّ الإحسان والعدل والإنصاف والقيم الفاضلة، ولا يليق به أن يظلم أو يكذب أو يخلف الميعاد وغير ذلك من الخصال الذميمة، وهو الّذي أرشدنا إلى أنَّ القيم الفاضلة في الأصل ضمير أخلاقيّ لله سبحانه وقد خلق الإنسان على مثاله، وليس من المحتمل في شأن الله سبحانه في عظمته وقدرته أن يكون معنّياً بأن يظلم هذا الإنسان أو ذاك، فهذا الأمر ليس بمعقول ولا محتمَل في شأن الله سبحانه، وهذا أصل بديهيّ للغاية.

وأمَّا بالنسبة إلى عذاب الآخرة فهو وعيد، فإن لم يجد الموجّه لهذا السُّؤال ـ وهو مخالفة العذاب مع العدل ـ مخرجاً يناسب العدل فيمكن أن يحتمل حمل هذا الوعيد في شدّته على أنَّه سياسة وتدبير منه سبحانه لحثّ العباد على الخير والصَّلاح، بما أنَّه مصلحة لهم.

وذلك لأنَّ هذا المعنى مهما كان بعيداً في النظر ولكنّ بُعده دون بُعد صدور الظلم من الله سبحانه، فمَن استيقن بالتدافع بين العدل وبين العذاب الأخرويّ في شدّته وخلوده فله أن يحتمل هذا المعنى.

هذا، وليس مقتضى هذا الاحتمال بطبيعة الحال تسويته تعالى بين المحسن والمسيء أو عدم تلقّي المسيء شيئاً من الأذى جزاء إساءته أو عدم خلقه سبحانه لجهنّم أصلاً، فوجود مشهد الآخرة بأركانه الواردة في النُّصوص القرآنيّة ومن جملتها الجنّة والنّار أمر لا شكّ فيه، فالحديث عن هذا المشهد حديث جادّ لا يرد احتمال عدم تحقّقه بحالٍ، كما تدلّ عليه النُّصوص القرآنيّة، قال تعالى[1]: ﴿**رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّـهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ**﴾، وقال سبحانه[2]: ﴿**وَيَقُولُونَ مَتَى هَـذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * قُل لَّكُم مِّيعَادُ يَوْمٍ لَّا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ**﴾، وقال عزّ من قائل[3]: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّـهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّـهِ الْغَرُورُ**﴾، وقال جلّ ذكره[4]: ﴿**وَيَقُولُونَ مَتَى هَـذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ * فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَى أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ * وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ * قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَـذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَـٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ * إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ * فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾، وقال تعالى[5]: ﴿**وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا ***

---

(١) سورة آل عمران: ٩.

(٢) سورة سبأ: ٢٩ ـ ٣٠.

(٣) سورة فاطر: ٥.

(٤) سورة يس: ٤٨ ـ ٥٤.

(٥) سورة الذاريات: ١ ـ ٦.

فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا * فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا * فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا * إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ * وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾.

بل المراد بما تقدّم أنَّ التشديد في الوعيد اشتمل على ضرب من التهويل لطفاً بالإنسان حتَّى يندفع إلى ما فيه صلاحه بزكاة نفسه وسلامة عمله والتجائه إلى الخير والفضيلة.

والحاصل من هذا الجواب: أنَّنا إذا افترضنا أنَّ هناك تعارضاً بين عدل الله سبحانه وبين العذاب بالمستوى الموعود في شدّته وخلوده لم يتساقطا؛ لأنَّ اليقين بهما غير متساوٍ في الدرجة؛ ومن ثَمّ يمكن أن يحتمل مَن يجد هذا التناقض أنَّ هذا الوعيد ليس وعيداً نافذاً، وإنَّما المقصود به في الحقيقة توجيه العباد بنوعٍ من السياسة والتدبير.

وقد لوحظ في موارد متعدّدة تغليظ الوعيد على المعاصي في بعض النُّصوص على وجه تدلّ نصوص أخرى على أنَّها لا تُنفَّذ فعلاً أو أنَّها ليست باتّةً، بل مرهونة بالمشيئة الإلهيّة.

وهذا الجواب يعتمد من حيث مبناه على قاعدة منطقيّة، وهي أنَّه كلّما تعارضت المعلومات لدى الإنسان في موردٍ وجب أن يأخذ بأوثقها وأبعدها عن التأويل، فيحتمل المخرج فيما هو دون ذلك، فهذه قاعدة عقلائيّة معروفة.

وأمَّا من حيث تطبيق هذه القاعدة على مقامنا هذا فهو يعتمد على أنَّ اليقين بعدل الله سبحانه من حيث مقوّماته ومؤشّراته ومبانيه فوق اليقين بإنجازه لوعيده؛ ومن ثَمّ فيمكن أن يحتمل الإنسان مخرجاً لهذا الوعيد بعدم تنفيذه بهذا المستوى الشديد في الدار الآخرة.

تمحيص الطَّرح المتقدِّم

ويلاحَظ في شأن هذا الجواب أنَّ في تماميّته تفصيلاً؛ و**ذلك**:

١ ـ أنَّ هذا الجواب أو نحوه قد يتّجه في جملة من الإيعادات الواردة على المعاصي، والتي يقتضي النّظر في مجموع الأدلّة أنّها ليست باتّةً ويقينيّة، بل هي معلَّقة على المشيئة الإلهيّة، بل هناك تصريح منصوص على عدم تنفيذ بعضها، كما هو الحال في ما تدلّ عليه بعض الأدلّة من عدم قبول التوبة عن بعض المعاصي، أو خلود أهلها في النار كما سبق ذكر ذلك.

٢ ـ لكن من الصعوبة بمكان تعميمه على جميع العقوبات الشّديدة الموعودة؛ وذلك لأنَّ النُّصوص المتضمّنة لبعض العقوبات الشّديدة للجاحدين والمجرمين لم تكن بلسان الوعيد المحض على الخطيئة كي يُقال إنَّ من الجائز أن يكون أداةً للتخويف والتربية فحسب، بل تضمّنت حكاية مشاهد تفصيليّة ممّا يتّفق في عالم الآخرة لا يصحّ ذكرها وفق الفهم العامّ إلَّا إذا كانت واقعاً محقَّقاً غداً، مثل ما يتضمّن ذكر جهنّم وطبقاتها ـ أعاذنا الله سبحانه منها ـ وأحوال أهل النّار، وحديثهم مع أهل الجنّة، وحديث أهل النّار بعضهم مع بعض، والحوار الدائر بين المستكبرين والمستضعفين من أهل النّار وغير ذلك من المشاهد التي أُخبر عنها، فكيف يُحتمَل عدم تحقُّق ذلك كلّه في الآخرة؟

نعم، قد يُدَّعى أنَّ بعض المشاهد المذكورة لا يتعيّن أن تكون مشاهد فعليّة حقيقيّة في يوم القيامة، بل يجوز أن تكون على سبيل التمثيل لبيان ما يكون عليه الحال فيما إذا تحقَّق الوعيد، وهذا نظير قول الأب لابنه عندما يوعِد مثلاً: (إذا فعلتَ كذا فلا تعتب عليّ غداً، فيومها سوف تقول كذا وكذا).

لكنَّ هذه الدعوى غير مناسبة بملاحظة حجم التفاصيل المذكورة في الآيات القرآنيّة على ما يظهر لَمن لاحظها واطّلع عليها.

٣ ـ لكن مع ذلك يمكن القول: إنَّه لو فرض أنَّ شخصاً ما استيقن بمنافاة مستوى العذاب الوارد في النُّصوص مع العدل، ولم يجد في الجواب الأوّل والثَّاني مخرجاً محتملاً فإنَّه يمكن أن يحتمل هذا المخرج؛ لأنَّ اليقين بعدالة الله سبحانه وعدم ظلمه لعباده ـ في المنظور العقليّ والشَّرعيّ ـ من الوضوح والبداهة في الدِّين بحيث لا يماثله اليقين بتنفيذ هذا الوعيد، ومعه لن يكون معذوراً في رفض أصل الدِّين[1].

وإن كان اليقين المذكور ـ بحسب تأمّلنا في مقتضيات العقل ودلائل النقل مجموعاً ـ تسرّعاً غير صائب.

هذه جملة من المعاني التي وردت في شأن النَّشأة الأخرى للإنسان، وقد تبيّن من خلال ذلك أنَّ ما جاء في الدِّين حول المعاد يمثّل منظومةً فكريّةً منسَّقةً ومتكاملةً مبنيّةً على أصولٍ ومبانٍ مترابطة فيما بينها.

ولا يستطيع المرء أمام هذا النَّبأ العظيم إلَّا أن يكون راجياً للخير فيما اتَّصف به من الخصال الفاضلة وما قام به من الأعمال الحسنة والصالحة والقربيّة، ووجلاً من نتائج سائر خصاله وأعماله ومضاعفاتها في النَّشأة الأخرى.

---

(١) هذا، وليس في احتماله لعدم تنفيذ المستوى المذكور في النُّصوص من العقوبة ما يخرجه عن الدِّين حتَّى لو فُرض كونه ضروريّاً في الدِّين بشكلٍ عامّ ـ كما هو كذلك ـ لأنَّ الصحيح كما عليه جمهور عامّة الفقهاء في العصر الحاضر أنَّ إنكار المرء للضروريّ في الدِّين لشبهة لا يُخرجه عن الدِّين.

حقيقة الإنسان

بحث في

اشتمال الإنسان على البُعْدَيْن الأخلاقيّ والرُّوحيّ

وفق المنظور الدِّينيّ والعقلائيّ والعلميّ

حقيقة الإنسان

إنَّ من أهمّ الأمور الّتي ينبغي للإنسان أن يكون على موقف صائب تجاهها من المنظور العقليّ والفطريّ هو معرفة الإنسان بنفسه وكيانه معرفةً تجعله على بصيرة من اتِّجاهه الّذي يمضي إليه في الحياة، ومسؤوليَّته عمّا يصدر منه من أعمال، وعاقبته الّتي ينتهي إليها.

ومن ثَمّ كان من أهم مضامين أيّة منظومة فكريّة وثقافيّة ودينيّة انطباعها عن حقيقة الإنسان، فتشخيص حقيقة الإنسان أمر مهمٌّ وجوهريّ للغاية.

ولذلك كان للدِّين رؤية في شأن حقيقة الإنسان ـ مؤكِّدة لما يجده الإنسان بالوجدان الفطريّ والخبرة العامَّة والبحث العلميّ ـ تشتمل على جانبين:

الجانب الأوَّل: يتعلَّق بالبُعد الأخلاقيّ للإنسان الّذي يتميَّز به عن الحيوانات وسائر الكائنات الحية، ونعني بالبُعد الأخلاقيّ أمرين:

١ ـ إثبات الإرادة الحرَّة الّتي تؤهِّل الإنسان لتحميله مسؤوليّة أعماله.

٢ ـ إثبات الضَّمير الأخلاقيّ الّذي يمثّل الهدي الّذي ينبغي أن يسير عليه الإنسان.

وقد أطلقنا على هذين الأمرين معاً البُعد الأخلاقيّ وإن كان هذا المفهوم أمسّ بالأمر الثَّاني من جهة تقوّم الأخلاق بالإرادة الحرَّة، فلولا الإرادة الحرَّة للإنسان وقدرته

على التحكُّم في أفعاله لم يكن معنى للقيم الأخلاقيَّة في حقِّه.

فهذان الأمران هما جزء أساس من مضمون الرسالة الّتي جاء بها الأنبياء عن الله سبحانه، فهذه الرسالة تتضمَّن أنَّ الله سبحانه منح الاختيار للإنسان، ووهب له الهدي اللائق به، وتشتمل التّعاليم الّتي جاءت فيها على ما يضمن التَّربية الرُّوحيَّة للإنسان.

بل هذان الأمران هما الرُّكنان الأساسيان للتّكليف والجزاء في الدِّين؛ إذ لولا الإرادة الحرَّة لم يصحّ التّكليف، ولولا الضّمير الأخلاقيّ لم يتبيَّن الهدي اللائق بالإنسان، وحينئذٍ لا يصحّ الجزاء، ولا المعاد؛ لأنَّ الإنسان يلقى في المعاد جزاء أعماله إن خيراً فخير، وإن شراً فشرّ.

الجانب الثَّاني: يتعلَّق بالمستوى الوجودي للإنسان، ويتضمَّن إثبات بُعد روحيّ للإنسان وراء كتلته المادّيّة بخواصها الكيميائيَّة والفيزيائيَّة.

وهذا الأمر مهمٌّ في أصل المعاد في الدِّين؛ إذ من خلاله يمكن أن يبقى الإنسان بعد الممات ليُعاد إلى الحياة، فلا يكون الموت انعداماً للإنسان، بل انفكاكاً لروح الإنسان عن جسمه بعد فساد هذا البدن، وعجزه عن احتضان هذا الرُّوح.

وعَود الإنسان إلى الحياة بعد مماته نبأٌ غيبيّ اشتمل عليه الدِّين، لكن أصل وجود بعد روحيّ (غير مادّيّ) له قد لا يكون كذلك.

ولذا كان المقصود بهذا البحث هو تأمُّل مقتضى العقل الإنسانيّ، والعلم الحديث تجاه هذه الرؤية في حقيقة الإنسان.

هذا، والمراد بـ(العقل): هو المدركات البديهيَّة، ومضامين العقلانيَّة العامَّة والخبرات المتاحة، كما أنَّ المراد بـ(العلم الحديث): الأدوات العلميَّة المعتمدة في العلوم الطَّبيعيَّة والإنسانيَّة المعاصرة.

محتويات البحث ومنهجه

ويشتمل هذا البحث على مدخل وبحثين وخاتمة:

فالمدخل يشتمل على مقدِّمتين:

نتحدث في المقدِّمة الأولى: عن أهمّيّة ثبوت هذه الخصائص للإنسان ومعرفته بها.

وفي المقدِّمة الثَّانية: عن لمحة حول قضاء العلم الحديث وفق رأي علماء الطَّبيعة في هذا الشَّأن.

والبحث الأوَّل: يتناول بياناً لثبوت البُعد الأخلاقيّ للإنسان، واتِّصافه بالإرادة الحرَّة والضَّمير الأخلاقيّ.

كما أنَّ البحث الثَّاني: يتناول مستوى الوجود الإنسانيّ، بمعنى أنَّ هذا الوجود هل هو وجود مادّيّ بحت ـ لا يزيد على كتلةٍ مادّيّةٍ تجري فيها نشاطات كيميائيَّة وفيزيائيَّة ـ أو يشتمل على بُعد روحيّ (غير مادّيّ)؟

وعليه فهو يتناول توضيح ثبوت البُعد الروحيّ للإنسان.

وتدور خاتمة البحث حول الإنسان ونظرية التّطوُّر الأحيائيّ، ونبحث فيها عن تأثير هذه النَّظريَّة على فهم حقيقة الإنسان وبالعكس، ونعني بـ(العكس) تأثير فهم حقيقة الإنسان على هذه النَّظريَّة.

وأرجو أن يكون هذا البحث عوناً لكلِّ إنسانٍ متبصِّر في هذه الحياة لتحديد المسيرة الواعية والصّائبة فيها.

المدخل

وبيانه في مقدمتين ..

١ ـ أهمّيّة وجود بُعد أخلاقيّ وروحيّ للإنسان من المنظور العلميّ والإنسانيّ العامّ

علاقة البُعد الأخلاقيّ بعلم الطِّب

علاقة البُعد الروحيّ للإنسان بالعلوم الطَّبيعيَّة

علاقة ثبوت البُعد الروحيّ بعلم الفلسفة وعلوم الكونيَّات

٢ ـ العلم والبُعد الأخلاقيّ والرُّوحيّ للإنسان

أ ـ توصيف سير العلم في شأن مدى كون العقل الإنسانيّ أمراً مادّيّاً أو لا

اعتقاد علماء الطَّبيعة ابتداءً بمادّيّة ظاهرة العقل

تغيّر موقف علماء الطَّبيعة من مادّيّة العقل في القرن العشرين

ب ـ توصيف سير العلم في شأن مادّيّة النَّفس والمشاعر النَّفسيَّة

النَّظرة العلميَّة القديمة (المادّيّة) إلى النَّفس

ازدياد الاتِّجاه المادّيّ تشدُّداً بظهور المدرسة السُّلوكيَّة في علم النَّفس

تغيّر موقف علماء الطَّبيعة عن التَّفسير المادّيّ المحض للظَّواهر النَّفسيَّة

الإذعان بخصائص الإنسان (الرُّوحيّة)

خصائص الإنسان في النَّظرة العلميَّة الجديدة

ملاحظات منهجيّة للنَّظرة العلميّة الجديدة على النَّظرة العلميَّة القديمة ـ المادّيّة

الواقع العلميّ المعاصر والمستقبليّ بين النظرة العلميّة القديمة والجديدة

المدخل

وبيانه في مقدمتين:

أهمية وجود بعد أخلاقي وروحي للإنسان من المنظور العلميّ والإنسانيّ العامّ

المقدِّمة الأولى: لا شكَّ في أهمّيّة اتِّصاف الإنسان بالبُعد الأخلاقيّ المبني ـ وفق المنظور الإنساني العام ـ على الإرادة الحرَّة والضَّمير الأخلاقيّ؛ لأنَّ ذلك خصيصة أساسيَّة محدِّدة للسّلوك الإنسانيّ، فهناك فرق كبير بين إنسانٍ لا يملك خياراً حقيقيّاً في شأن سلوكه وأعماله، وإنَّما ينزلق إليها انزلاقاً وفق العوامل المفروضة عليه من الوراثيَّة والتّربويَّة والبيئيَّة، وبين إنسانٍ يستطيع التّحكُّم في سلوكه، وقد فُطر على القيم الأخلاقيَّة النَّبيلة.

فهذا البُعد ركن أساس في الحياة الإنسانيَّة في جميع المجتمعات تقريباً، بلا فرق بين المجتمعات الّتي هي أكثر تحضُّراً وتمدُّناً وغيرها، بل المجتمعات الأكثر تحضُّراً وتمدُّناً قد تكون أكثر وضوحاً وتوسعةً لهذين المبدأين، وثبوت هذين المبدأين للإنسان مرتهن بإثبات بُعد روحيّ للإنسان.

فلو لم يكن للإنسان اختيار حرٌّ وهدي يهتدي به ـ بأن كانت بواعثه الغريزيَّة وعوامله المادّيّة هي الّتي تحكمه ـ لكان المفروض اعتباره على حدِّ الحيوانات، فلا تتّصف أعماله بالحسن والقبح، ولا يستوجب الثّواب والجزاء.

نعم، تصحّ في شأنه المجازاة لتكون أداة تربية على حدٍّ ما يقع من الإنسان تجاه الحيوانات من، تقييدها، وحبسها، وإفنائها حسب اقتضاء المصالح.

وبذلك تظهر علاقة هذا البحث بالعلوم الإنسانيَّة المختلفة:

فمن ذلك علاقته بعلم القانون، وذلك من حيث تأثير الانطباع عن الإنسان في كونه متّصفاً بالضَّمير والإرادة الحرَّة في الاتّجاه القانونيّ، وفي طبيعة الحكم الجزائيّ وإن كان الّذي نتوقّعه أنَّ القوانين تنطلق جميعاً من أصل وجود (الضَّمير القانونيّ للإنسان وحرِّيَّة إرادته).

وحيث إنَّ القانون يتحكَّم في عامَّة شؤون الحياة ـ من قبيل السّياسة الدّوليّة والمحلّيّة والاقتصاد الدّوليّ والمحلّيّ ـ فإنَّ البحث حول البُعد الأخلاقيّ للإنسان يؤثِّر في العلوم المتعلِّقة بهذه المجالات طبعاً.

وكذلك يتعلَّق الموضوع بعلم نفس الإنسان؛ لأنَّ من شأن هذا العلم أن يكون معنيّاً بتحليل الأبعاد الوجوديّة للإنسان ومعرفة قواه، ومن ثَمَّ ينبغي له أن يتناول مدى وجود بُعد أخلاقيّ للإنسان، إذا كان ذلك قابلاً للتّحقُّق منه بأدواتٍ علميَّة على ما سيأتي توضيحه.

علاقة البُعد الأخلاقيّ بعلم الطِّبّ

وكذلك يتعلَّق الموضوع بعلم الطِّبّ بمختلف فروعه، ومنها فرعان:

الأوَّل: الطِّبّ النَّفسيّ؛ لأنَّ تحليل المرتكزات الإنسانيّة والعوامل الدَّخيلة في استجابة الإنسان دخيلٌ في التَّحليل النَّفسيّ الّذي هو مدخل إلى تشخيص الأمراض النَّفسيَّة والوقوف على علاجها.

الثَّاني: طبّ الدَّماغ والأعصاب؛ لأنَّ هذا العلم أيضاً معنيٌّ بطبيعة العوامل المؤثِّرة

في الدَّماغ ونوعها.

هذا كلُّه عن اتِّصاف الإنسان بالبُعد الأخلاقيّ ومدى أهمّيّته.

وأمَّا البُعد الرُّوحيّ فالمقصود به كما أشرنا من قبل أن لا يقتصر وجود الإنسان على كتلة من المادّة تجري فيها نشاطات كيميائيَّة وفيزيائيَّة فحسب، بل يكون فيه جانب غير مادّيّ يمثِّل جزءاً من كيانه ويكون دخيلاً في نشاطاته.

ولكن ما مدى أهمّيّة وجود بُعد روحيّ للإنسان؟

فقد يُظنّ أنّ هذا المعنى وإن كان مهمَّاً في المنظور الدِّينيّ ولكنه غير مهمٍّ في المنظور العلميّ والإنسانيّ العامّ.

ولكن هذا الظَّن خاطئ؛ لأنَّ وجود هذا البُعد للإنسان يبدو هو التَّفسير العلميّ لجملة من خصائص الإنسان البديهيَّة والوجدانيَّة من قبيل: إدراكه، وكذلك إرادته الحرَّة، وضميره الأخلاقيّ.

وعليه فإنكار هذا البُعد في الإنسان يفضي إلى تفسيرٍ مادّيٍّ للإنسان بأن لا تتجاوز نشاطاته كتلة من المادَّة تجري فيها مجموعة من النشاطات الكيميائيَّة والفيزيائيَّة.

وحينئذٍ يُفسَّر إدراكه بما يشبه عمليات الكمبيوتر والروبوتات، ويُنفى عنه الإرادة الحرَّة والضَّمير الأخلاقيّ؛ لأنَّها ليست عمليَّات مادّيّة محضة.

وبذلك يظهر أنَّ البحث عن وجود بُعد روحيّ للإنسان مهمٌّ جدَّاً؛ لتأثيره الكبير على الرُّشد الإنسانيّ القانونيّ والأخلاقيّ بشكل عامّ، وعلى العلوم الإنسانيَّة وغيرها: كالنَّفس، والقانون، والطِّبّ بشكل خاصّ، كما هو أمر أساسيّ في الدِّين بشكلٍ أخصّ.

فمن أهمّيّة هذا البحث في الرُّشد الإنسانيّ القانونيّ والأخلاقيّ أنَّ هذا الرُّشد يتقوَّم بأمرين يمتاز بهما الإنسان بحسب المنظور العقلانيّ العامّ عن باقي الحيوانات، وهما: الإرادة الحرَّة والضَّمير الأخلاقيّ.

علاقة البُعد الرُّوحيّ للإنسان بالعلوم الطَّبيعيَّة

كما أنَّ لهذا البحث ـ ثبوت البُعد الرُّوحيّ للإنسان ـ ارتباطاً بالعلوم الطَّبيعيَّة؛ لعلاقته بمسألة نشأة الإنسان وسائر الكائنات الحيَّة، حيث قيل إنَّ نظريّة التَّطوُّر الأحيائيّ ـ الّتي تقتضي تطوُّر الإنسان عن أصول حيوانيَّة وفق سنن طبيعيَّة، وتطوُّر الحيوانات بدورها عن خليَّةٍ حيَّةٍ شبه نباتيَّة[1] ـ تقتضي كون الإنسان موجوداً مادّيّاً بحتاً.

ومن ثَمّ اختلف نظر الباحثين في شأن هذه النَّظريَّة، فمنهم مَن قَبِل بها والتزم بكون الإنسان فعلاً موجوداً مادّيّاً بحتاً. ومنهم مَن رفضها على أساس تعذُّر الالتزام بكون الإنسان كذلك، من جهة الظَّواهر المتعدِّدة فيه، والّتي لا يمكن تفسيرها بالتَّفسير المادّيّ المحض على أساس النَّشاطات الكيميائيَّة والفيزيائيَّة في الدَّماغ.

والَّذي رجَّحناه أنَّ نظريَّة التَّطوُّر لن تستطيع من إنكار البُعد الرُّوحيّ للإنسان، فلا بُدَّ من تكييفها ـ على تقدير ثبوتها ـ على وجه يقبل وجود بُعد روحانيّ للإنسان.

وسوف نخصّ بحثاً خاصَّاً بهذا الموضوع في نهاية الكلام.

علاقة ثبوت البُعد الرُّوحيّ بعلم الفلسفة وعلوم الكونيَّات

ويتعلَّق هذا البحث أيضاً بعلم الفلسفة وعلوم الكونيَّات في تعرُّضها لمدى الحاجة في تفسير الكون والكائنات إلى وجود الإله.

وذلك لأنَّ وجود بُعد روحيّ لبعض الكائنات كالإنسان يقتضي بطبيعة الحال وجود منشأ روحانيٍّ لهذا الكائن؛ إذ لا يمكن أن تنتج المادَّة بُعداً غير مادّيٍّ.

نعم، لا يتوقَّف إثبات الإله على هذا الدَّليل؛ لما تقدَّم في حجَّة النَّظم والتَّعقيد من أنَّ

---

(١) وجه تشبيهها بالنَّبات أنَّها بالطَّبع تكون فاقدة لامتيازات الحيوانات، فهي بذلك تكون أشبه بالنَّبات.

كلَّ الكون والكائنات وبجميع الظَّواهر المتمثِّلة فيها تمثِّل وجود خالق قدير ومبدع، سواء كانت بعض تلك الظَّواهر روحيَّة غير مادّيّة أو كانت ظواهر مادّيّة ولكن بديعة وراقية، لكن كون بعض تلك الظَّواهر روحيَّة يمثل دلالةً إضافيَّةً على وجود خالقٍ روحانيٍّ حتَّى لو غُضّ النَّظر عن دليل النَّظم والتَّعقيد.

إذن، اتَّضح بمجموع ما ذكرنا أهمّيّة ثبوت كلٍّ من البُعد الأخلاقيّ والبُعد الرُّوحيّ للإنسان في العلوم المختلفة وفي المنظور الإنسانيّ العامّ.

العلم والبُعد الأخلاقيّ والرُّوحيّ للإنسان

المقدِّمة الثَّانية: في العلم وحقيقة الإنسان.

قد ذكرنا أنَّ الانطباع الإنسانيّ العامّ للإنسان عن نفسه اتِّصافه بالبُعد الأخلاقيّ من خلال الإرادة الحرَّة والضَّمير الأخلاقيّ، كما تتبنّى كثير من العقائد البشريَّة وجود بُعد روحيّ للإنسان يتفاعل من خلاله مع أمور روحانيَّة غير مادّيّة، ويبقى بعد المات.

ويؤكِّد الدِّين ـ كما عرفنا ـ على كلا الأمرين، فهو من جهةٍ يؤكِّد على إرادة الإنسان الحرَّة، واشتماله على الضَّمير الأخلاقيّ، ويحمّله بذلك مسؤوليَّة عمله. ومن جهةٍ أخرى يؤكِّد على وجود بُعد روحيّ يتَّصف به، ويبقى محفوظاً بعد مماته، ويتواصل من خلاله مع الله سبحانه.

فما هو موقف العلم الحديث من ذلك؟

إنَّ هناك انطباعات متفاوتة في هذا الشَّأن:

١ ـ إنَّ العلم الحديث ينكر وجود أيِّ بُعد روحيّ للإنسان، بل يرى أنَّ الإنسان كائنٌ مادّيٌّ بحت، ويمكن تفسير جميع الظَّواهر الملحوظة فيه ـ في ضوء مكتشفات هذا العلم ـ بتفسيرٍ مادّيٍّ فيزيائيّ وكيميائيّ، وأبطال ما كان يتوقَّع من قبل من وجود ظواهر غير مادّيّة وبُعد غير مادّيّ فيه، كما وأنَّ العلم الحديث فسَّر سائر الظَّواهر والموجودات الكونيَّة بالتَّفسير المادّيّ، وبذلك يُعتبر الحديث عن أيِّ كائنٍ روحانيّ أو بُعد روحانيّ ـ كالملائكة والجن ـ وتأثيره في عالم الطَّبيعة ضرباً من الوهم والخيال.

وهذا الرَّأي كان هو الموقف السَّائد لدى علماء الطَّبيعة في أوَّل النَّهضة العلميَّة.

٢ ـ إنَّ العلم لا يتعرَّض لأيِّ أمرٍ غير مادّيٍّ نفياً وإثباتاً؛ لأنَّ الأدوات العلميَّة

المعتمدة لا تتوفَّر إلَّا بالنِّسبة إلى المادَّة وظواهرها الّتي يمكن لمسها، ولا طريق علميّ للحكم فيما سواها نفياً ولا إثباتاً.

وعليه فإنَّ العلم ينفي تفسير وجود أيِّ كائنٍ أو ظاهرة بتفسير غير مادّيّ؛ لأنَّه يفسِّر تلك الظَّواهر على أساس سنن مادّيّة بحتة، ولكنَّه لا ينفي وجود أيِّ كائنٍ غير روحانيّ؛ لأنَّه لا يمكن اختباره اختباراً مادّيّاً وملموساً.

٣ ـ إنَّ العلم يثبت وجود بُعد روحيّ للإنسان؛ لوجود معطيات علميَّة تفيد بأنَّ جملة من الظَّواهر الّتي يتَّصف بها ـ من قبيل الإدراك ـ ليس أمراً مادّيّاً يتلخَّص في عدَّة تغييرات كيميائيَّة وفيزيائيَّة، بل هناك نشاط روحيّ يجري فيه وراء ذلك، ومن هذا القبيل أيضاً القيم الأخلاقيَّة، والإرادة الحرَّة.

وهذا الرأي هو الّذي ذهب إليه العديد من علماء الطَّبيعة في القرن العشرين، وفيهم جماعة من أطباء الجملة العصبيَّة، كما أنَّه الموقف الصَّحيح في الموضوع وفق المقاييس العقلانيَّة والعلميَّة كما سيأتي في أصل البحث.

وعلى ضوء ما تقدَّم يمكن القول: إنَّ موقف العلم الحديث اختلف في هذا الموضوع تدريجاً[1].

أ ـ توصيف سير العلم في شأن مدى كون العقل الإنسانيّ أمراً مادّيّاً أو لا

لقد كان العلم في بداية تطوُّره يميل إلى قصر الوجود على المادَّة، وإنكار ثبوت أيِّ وجودٍ غير مادّيٍّ بالأدوات العلميَّة، وكان يتوقَّع أن يتكفَّل تقدُّم العلم بتفسير كلِّ شيءٍ بالتَّفسير المادّيّ، فالعقل الإنسانيّ بحسب هذه النظرة ـ كما قيل ـ ينبثق من المادَّة،

---

(١) لاحظ في توصيف ذلك: العلم في منظوره الجديد، وهو مصدر الأقوال الّتي سيأتي ذكرها عن علماء الطبيعة.

وتصرُّفات الإنسان تفسِّرها لغة الغريزة، والفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء)، والكيمياء، والفيزياء، والتغيّرات المادّيّة هي الّتي تسبِّب الأفكار لا العكس، فلا تأثير للعقل أو الإرادة في الدَّماغ، كما لا شيء من الإنسان يمكن أن يبقى بعد الموت، فلا خلود للمادَّة.

إلَّا أنَّ تطوُّر العلم في القرن العشرين أنتج خلاف ذلك؛ إذ تبيَّن عدم انطباق خصائص المادَّة على جملة من الظَّواهر الإنسانيَّة بل الحيوانيّة، بل رجَّح كثير من علماء الكونيَّات وجود الإله ـ وهو كائن روحانيّ ـ لتفسير نشأة الكون وابتنائه على المعادلات الرياضيَّة.

وبذلك كان هناك في العلم نظرتان تجاه الموضوع:

١ ـ نظرة علميَّة قديمة لا تذعن بأيِّ بُعد روحيّ للإنسان، وترجو تفسير جميع الظَّواهر الملحوظة فيه بالتَّفسير المادّيّ الفيزيوكيميائيّ، وهي النَّظرة الّتي طغت على علماء الطَّبيعة في القرن التَّاسع عشر.

٢ ـ نظرة علميَّة حديثة تذعن ببُعد روحيّ في الإنسان، وترى أنَّ ذلك هو التَّفسير الوحيد المعقول لجملةٍ من الظَّواهر المشهودة فيه، وهي الّتي ذهب إليها جمع من مبرَّزي علماء الطَّبيعة في القرن العشرين.

ولنذكر كلمات جملة من علماء الطَّبيعة لتوصيف هذا التَّغيُّر في الموقف العلميّ في شأن كلٍّ من العقل والنَّفس الإنسانيَّة بأبعادها، وفق ما رصده بعض الباحثين القائلين بالنَّظرة الجديدة عن حركة العلم في هذا الاتِّجاه[1].

---

(١) يلاحَظ: العلم في منظوره الجديد ص: ٢٥ وما بعدها، وما ذكرناه في الموضوع موجز لما جاء في هذا الكتاب مع ترتيبٍ وتصرُّفٍ وإيجازٍ حافظنا فيه عموماً على لغة الباحثَيْن في الكتاب.

اعتقاد علماء الطَّبيعة ابتداءً بمادّيّة ظاهرة العقل

ففي شأن العقل يذكر عالم الأحياء توماس هكسلي ـ وهو من علماء القرن التَّاسع عشر ـ أنَّ "الأفكار الّتي أعبر عنها بالنُّطق، وأفكارك فيما يتعلَّق بها إنَّما هي عبارة عن تغيُّرات جزيئيَّة".

ويصف هكسلي العلاقة بين العقل والجسد على هذا النَّحو: "يبدو أنَّ الوعي متصل بآليات الجسم كنتيجةٍ ثانويَّة لعمل الجسم لا أكثر، وأنَّ ليس له أيّ قدرة كانت على تعديل عمل الجسم مثلما يلازم صفير البخار حركة القاطرة دونما تأثير على آليتها".

كذلك ذكر مثل ذلك و. ك. كليفورد ـ أحد علماء الرِّياضيات في القرن التَّاسع عشر ـ في شأن الإرادة، وأكَّد على أنَّ الإرادة ليست مؤثِّرة في المادَّة، بل هي نتيجة لها، فقال في محاضرة له عن العلوم: "إذا قال أحد: إنَّ الإرادة تؤثِّر في المادَّة فقوله ليس كاذباً فحسب، وإنَّما هو هراء".

وفي عام ١٨٦٨م كتب هكسلي يقول: "وهكذا سيوسِّع علم وظائف الأعضاء في المستقبل شيئاً فشيئاً من عالم المادَّة وقوانينها إلى أن يصبح مساوياً في امتداده نطاق المعرفة والشُّعور والعمل"، وقد تطلَّع الكثيرون إلى القرن العشرين لإنجاز هذا البرنامج المادّيّ.

هذا، ولكن لم يستطع أحد من العلماء في القرن التَّاسع عشر من تحديد كيفيَّة انبثاق العقل من المادَّة، وكان توقُّعهم أن يأتي المستقبل بالجواب.

تغيّر موقف علماء الطَّبيعة من مادِّية العقل في القرن العشرين

لقد تطوَّر علم الفسيولوجيا فعلاً في القرن العشرين، فقد جاء بكشوف جديدة في هذا العلم، لكنَّها لم تكن في الاتِّجاه الّذي توقَّعه العلماء من قبل، بل تضمَّنت نظرة جديدة، وهي أنَّ النَّشاط الفسيولوجيّ والكيميائيّ للدَّماغ أمرٌ ضروريٌّ للإحساس ومتزامن معه،

ولكنَّه ليس الإحساس بعينه، والمادَّة وحدها لا تستطيع أن تفسِّر الإدراك الحسّيّ، فالنَّظرة المادّيّة تستطيع أن تتحدَّث عن الموجات الضوئيّة، والتَّغيّرات الكيميائيّة والنَّبضات الكهربائيّة في الأعصاب ونشاط خلايا المخّ، أمَّا عن عمليّات الإبصار والشَّمّ والذَّوق والسَّمع واللَّمس ذاتها فليس عند المادّيّة ما تقوله. فالإدراك الحسّيّ حقيقة، ولكنَّه ليس المادَّة، ولا هو من خواصّ المادَّة، وليس في مقدور المادَّة أن تفسِّره.

(ويصف عالم الأعصاب روجر سبري الثَّورة الفكريَّة الّتي حدثت في علم النَّفس خلال السَّبعينات من هذا القرن، والّتي أحدثت انقلاباً مثيراً في معالجة الوعي فيقول: "لقد قُلبت المبادئ السُّلوكيَّة الّتي سادت طوال نصف قرن ونيف. وأخذ علم النَّفس فجأةً يعالج أحداثاً ذاتيَّة ـ كالصُّور الذِّهنيَّة والأفكار الباطنيَّة والأحاسيس والمشاعر والأفكار وما إليها ـ بوصفها عوامل ذات دور سببيّ حقيقيّ في وظيفة الدَّماغ وفي السُّلوك. وأصبحت مضامين الاستبطان، وعالم التَّجارب الدَّاخليَّة كلّها مقبولة على نحو فجائيّ كعوامل تستطيع أن تؤثِّر في العمليّات الفيزيائيَّة والكيميائيَّة الّتي تتمّ في الدَّماغ. ولم تعد تعامل بوصفها جوانب منفعلة وغير سببيَّة، بل غير موجودة".

وينتهي سبري من ذلك إلى أنَّ: "الخواصّ المخّيّة العُليا للعقل والوعي هي الّتي تملك زمام الأمر، فهي تكتنف التّفاصيل الفيزيائيَّة/ الكيميائيَّة وتحملها وتؤتمن عليها، وهي الّتي تحدِّد الحركات وتتحكَّم نزوليّاً بحركة النَّبضات العصبيَّة. ونموذجنا الجديد ـ أي المبدأ الذِّهنيّ ـ هو الّذي يشغل العقل والخواصّ الذِّهنيّة ويعطيها سبب وجودها وتطوُّرها في نظامٍ مادّيّ")[1].

ويبدو أنَّ هذه النَّظرة بدأت بالسير تشارلز شرنغتون ـ الّذي يعتبر مؤسِّس

---

(١) يلاحَظ في ذلك: العلم في منظوره الجديد: ٣٩ ـ ٤١.

فسيولوجيا الأعصاب الحديثة ـ حيث خلص في بحوثه الرَّائدة في الجهاز العصبيّ والدَّماغ إلى ما يلي: "هكذا ظهر فرق جذريّ بين الحياة والعقل، فالحياة هي مسألة كيمياء وفيزياء. أمَّا العقل فهو يستعصي على الكيمياء والفيزياء".

ويقصد شرنغتون بالحياة الإشارة إلى التَّغذية الذَّاتيَّة، واستقلاب الخلايا (الأيض) والنُّموّ، فهو يقول: إنَّ هذه الظَّواهر تتمّ بواسطة قوانين الفيزياء والكيمياء، ويمكن تفسيرها بلُغة هذين العلمين. أمَّا أنشطة العقل فهي تتجاوز آليات الفيزياء والكيمياء.

ومن هنا يخلص شرنغتون إلى: "أنَّ كون وجودنا مؤلَّفاً من عنصرين جوهريّين ـ يعني العنصر المادّيّ والعنصر الرُّوحيّ ـ أمر ليس في تصوّري أبعد احتمالاً بطبيعته من اقتصاره على عنصرٍ واحد".

ويوافق على ذلك السير جون أكلس ـ المتخصِّص في مبحث الأعصاب ـ فيقول: "التَّجارب الّتي تنمُّ عن الوعي تختلف في نوعها كلّ الاختلاف عمَّا يحدث في آليَّة الأعصاب، ومع ذلك فإنَّ ما يحدث في آليَّة الأعصاب شرط ضروريّ للتَّجربة وإن كان هذا شرطاً غير كافٍ".

ويضيف أكلس: "إنَّ وسدة التَّجربة الواعية يتيحها العقل الواعي نفسه، لا آليَّة الأعصاب".

وإلى ذلك ذهب بنفيلد ـ أحد كبار أطبّاء الأعصاب في القرن العشرين ـ فقد انتهى بعد تجاربٍ على أدمغة المرضى إلى تفاوت العقل مع فعل الأعصاب اللَّاإراديّ ومع أنَّ مضمون الوعي يتوقَّف إلى حدٍّ كبير على النَّشاط العصبيّ، فالإدراك نفسه لا يتوقَّف على ذلك.

قال: "ما من عملٍ من الأعمال الّتي نعزوها إلى العقل قد ابتعثه التَّنبيه بالإلكترود أو الإفراز الصَّرعيّ".

ويضيف قائلاً: "ليس في قشرة الدَّماغ أيِّ مكانٍ يستطيع التَّنبيه الكهربائيّ فيه أن يجعل المريض يعتقد أو يقرّر شيئاً".

إذن، الإلكترود يستطيع أن يثير الأحاسيس والذِّكريات، غير أنَّه لا يقدر أن يجعل المريض يصطنع القياس المنطقيّ، والإلكترود يستطيع أن يجعل جسم المريض يتحرَّك ولكنَّه لا يستطيع أن يجعله يريد تحريكه، فواضح إذن أنَّ العقل البشريّ والإرادة البشريَّة ليس لهما أعضاء جسديّة.

ويقول بنفيلد: "إنَّ العقل ـ لا الدَّماغ ـ هو الّذي يراقب ويوجِّه في آنٍ معاً". فالعقل هو المسؤول عن الوحدة الّتي نحسّ بها في جميع أفعالنا وأفكارنا وأحاسيسنا وعواطفنا".

ويقول بنفيلد: "إنَّ الحاسبة الإلكترونيّة (والدَّماغ هو كذلك) لا بدَّ من أن تبرمجها وتديرها قوّة قادرة على الفهم المستقلّ".

ويحدّد بنفيلد دور العقل هكذا: "إنَّ ما تعلّمنا أن نسمّيه العقل هو الّذي يركِّز الانتباه فيما يبدو، والعقل يعي ما يدور حوله، وهو الّذي يستنبط ويتَّخذ قرارات جديدة، وهو الّذي يفهم ويتصرَّف كما لو كانت له طاقة خاصَّة به، وهو يستطيع أن يتَّخذ القرارات وينفّذها، مستعيناً بمختلف آليّات الدَّماغ".

وبناءً على الأدلَّة الّتي وجدها بنفيلد فهو لا يرى أيِّ أملٍ في النَّهج المادّيّ للنَّظرة القديمة إزاء العقل فيعلن: "إنَّ توقُّع قيام آليَّة الدَّماغ العُليا أو أيِّ مجموعةٍ من ردود الفعل مهما بلغت من التَّعقيد بما يقوم به العقل وبأداء جميع وظائفه أمرٌ محالٌ تماماً".

ويوافق عالم الأحياء أدولف بورتمان على ذلك فيقول: "ما من كمّيّة من البحث على النَّسق الفيزيائيّ أو الكيميائيّ يمكنها أبداً أن تقدِّم صورةً كاملةً للعمليّات النَّفسيّة والرُّوحيّة والفكريّة".

كما أنَّ بنفيلد لا يتوقَّع أن يقوم علم وظائف الأعضاء في المستقبل ـ كما كانت تتوقَّع

النَّظرة القديمة ـ بإظهار انبثاق العقل من المادَّة، فيقول: "يبدو من المؤكَّد أنَّ تفسير العقل على أساس النَّشاط العصبيّ داخل الدَّماغ سيظلُّ أمراً مستحيلاً كلّ الاستحالة". ولذلك فهو يرى أنَّه: "أقرب إلى المنطق أن نقول: إنَّ العقل ربَّما كان جوهراً متميّزاً ومختلفاً عن الجسم".

ومن الجدير بالذِّكر: أنَّ بنفيلد بدأ أبحاثه بهدف إثبات العكس تماماً فيقول: "طوال حياتي العلميّة سعيت جاهداً ـ كغيري من العلماء ـ إلى إثبات أنَّ الدَّماغ يفسِّر العقل".

فهو قد بدأ مسلَّحاً بجميع افتراضات النَّظرة القديمة، غير أنَّ الأدلّة حملته آخر الأمر على الإقرار بأنَّ العقل البشريّ والإرادة البشريَّة حقيقتان غير مادّيّتين. ويعلن بنفيلد: "يا له من أمرٍ مثير، إذن، أن نكتشف أنَّ العالم يستطيع بدوره أن يؤمن عن حقٍّ بوجود الرُّوح".

وإذا كان العقل والإرادة غير مادّيّين فلا شكّ أنَّ هاتين الملكتين على حدِّ تعبير أكلس: "لا تخضعان بالموت للتَّحلُّل الّذي يطرأ على الجسم والدَّماغ كليهما"[١].

هذا عن سير العلم والبحث العلميّ في شأن العقل.

ب ـ توصيف سير العلم في شأن مادّيّة النَّفس والمشاعر النَّفسيَّة

وأمَّا النَّفس فلا يختلف الحال في شأنها، فقد اختلف الرأي فيها بين النَّظرة القديمة والنَّظرة الجديدة، حيث مال علماء النَّفس ابتداءً إلى كون النَّفس والمشاعر النَّفسيَّة أموراً مادّيّة محضة، فالإنسان مسوق بالغرائز والانفعالات دون قِيَم يشتمل عليها، ولا إرادة حرَّة يتحكَّم من خلالها، والغرائز والانفعالات هي إفرازات للمادَّة ليس إلّا، إلّا أنَّه قد اختلفت النَّظرة مع تقدُّم العلم.

---

(١) إلى هنا ينتهي الاقتباس من المصدر المتقدّم بأدنى تصرّف.

النَّظرة العلميَّة القديمة (المادّيّة) إلى النَّفس

يذكر الباحث المشار إليه في تاريخ تطوُّر الأبحاث في علم النَّفس[1]:

(علماء النَّفس في النَّظرة القديمة يتَّفقون على أنَّ الغرائز والانفعالات هي الّتي تقود الإنسان، ولكنَّهم يختلفون بصدد تحديد الغريزة الأساسيَّة.

فبعضهم، مثل هوبز[2]، يزعمون أنَّها الخوف من الموت، بينما يقول مالثوس إنَّها غريزة الجوع، وفرويد يقول إنَّها غريزة الجنس.

ولهوبز في مقدمة كتابه المسمّى (Leviathan) مقارنة صريحة للإنسان بالآلة، كما يشبِّه أجزاء المجتمع البشريّ بأجزاء الآلة. وهو في تفسيره للسُّلوك البشريّ يولي العواطف الدَّور الأساسي، ويعزو تفاوت الذَّكاء بين النَّاس إلى ما بينهم من فوارق في العواطف.

ويصف هوبز ما ينجم عن طبيعة الإنسان الانفعاليّة من صراع محتوم فيقول: "إنَّ التَّنافس على الثَّروة والشَّرف والسَّيادة أو على غيرها من أسباب السُّلطة يبعث على النِّزاع والعداوة والحرب؛ لأنَّ سبيل المتنافس إلى تحقيق رغباته هو قتل منافسه أو إخضاعه أو الحلول محلِّه أو صدّه"، ولكن الإنسان اخترع نظام الدولة لعلاج هذا الوضع الّذي لا يطاق".

ويضيف هوبز: "إنَّ الغاية النَّهائيّة أو الغرض النَّهائيّ الّذي ينشده النَّاس ـ وهم المفطورون على عشق الحرِّيَّة والهيمنة على غيرهم ـ من فرض هذا القيد على أنفسهم ـ

---

(١) يلاحَظ: المصدر نفسه ص: ٧٣ ـ ٨٨.

(٢) لقد وضع هوبز ـ مثلاً ـ واحدة من أقدم النَّظريّات النَّفسيّة في النَّظرة القديمة. وفي الثَّلاثينات من القرن السَّابع عشر ارتحل إلى القارة الأوروبيّة، حيث تعرف على الأوساط العلميّة، فالتقى بغاليليو في فلورنسا، وأصبح من الأنصار المتحمّسين للعلوم التَّجريبيَّة حديثة النَّشأة، فاعتنق المذهب المادّيّ المنهجيّ، وجرى بحماس وراء إمكانيّة التَّوصُّل إلى فهم علميٍّ جديد للإنسان بالاستناد إلى المادَّة فحسب.

حيث نراهم يعيشون في مجتمعات تربط بين أعضائها مصالح مشتركة ـ هي حفظ ذواتهم والإخلاد من ثَمَّ إلى حياة أدعى إلى الطَّمأنينة، أي بتخليص أنفسهم من حالة الحرب البائسة المترتِّبة بالضَّرورة على أهواء النَّاس الفطريَّة".

وعلى هذا الأساس يقول هوبز: "إنَّ الدَّولة يجب أن تكون دكتاتوريَّة؛ إذ لن يكفي لكبح أهواء النَّاس إلَّا السُّلطة المطلقة".

وبعد هوبز بثلاثمائة عام يبدأ فرويد دراسته للإنسان مفترضاً أن لا وجود إلَّا للمادَّة: فالمحلِّلون النَّفسيّون "هم في صميمهم أنصار للآليَّة والمادّيّة شديدو العناد".

واعتبر فرويد أنَّ هذا هو النَّهج العلميّ الوحيد في دراسة النَّفس البشريَّة، وهو بالتَّالي يتبنّى نموذج الإنسان الميكانيكيّ العامّ الّذي وضعه هوبز، فيبيّن ذلك حين يصف نفسه بأنَّه: "عالم نفسيّ أصرّ دائماً على ضآلة الدَّور الّذي يقوم به العقل في شؤون الإنسان حين تقارنه بالحياة الغريزيّة".

ويرى فرويد أنَّ غريزة الجنس هي القوّة الدَّافعة للإنسان فيقول: "إنَّ الحبّ الجنسيّ قد أعطانا أعمق ما خبرناه من إحساس بالمتعة يطغى على ما سواه، وبذلك زودنا بنمط للبحث عن سعادتنا". ولكن سرعان ما يكتشف المرء أنَّ حافز المتعة هذا يؤدّي إلى الصِّراع: "إنَّ ما يحدِّد الغاية من الحياة لا يعدو أن يكون برنامج مبدأ المتعة، وهذا المبدأ يسيطر على عمل الجهاز العقليّ منذ البداية، وما من شكٍّ في فعّاليّة هذا المبدأ وإن كان برنامجه في صدام مع العالم بأكمله ـ العالم الأكبر والعالم الأصغر على حدٍّ سواء ـ وليس هناك بتاتاً أيّ إمكانيَّةٍ لإنجاز هذا البرنامج؛ إذ إنَّ جميع قوانين الكون تصطدم معه".

ويرى فرويد أنَّ إحباط غريزة المتعة ـ وهو أمر لا مناص منه ـ يجبرنا على البحث عن بدائل: "فالحياة كما نجدها أصعب من أن تطاق، فهي تسبب لنا من الآلام والإخفاق أكثر ممّا ينبغي، وتحمّلنا مهمّات مستحيلة مفرطة في الكثرة، ولكي نطيقها لا نملك

الاستغناء عن تدابير ملطِّفة.

وربَّما كان هناك ثلاثة تدابير من هذا النَّوع: إزاغات[1] قويَّة تجعلنا نستهين بالبؤس الّذي نحن فيه، وإشاعات بديلة تخفِّف من هذا البؤس، ومسكرات تبلد إحساسنا به، والنَّشاط العلميّ هو إزاغة من هذا القبيل، وكذلك الإشباع الاستعراضيّ الّذي يوفِّره الفنّ، وهما وهمان على تناقض مع الحقيقة، ولكنَّهما مع ذلك فعالان من النَّاحية النَّفسيَّة").

ازدياد الاتِّجاه المادّيّ تشدُّداً بظهور المدرسة السُّلوكيَّة في علم النَّفس

لقد ازداد الاتِّجاه المادّيّ تشدُّداً بعد فرويد من خلال ظهور المدرسة السُّلوكيَّة في علم النَّفس؛ وذلك لأنَّ السُّلوكيَّة لا تحاول أن تستمدّ العقل من المادَّة، ولكنَّها تسأل لماذا ينبغي للعلم أن يعترف بالعقل أصلاً إذا لم يكن قطّ مصدراً لأيّ تفسيرٍ علميّ؟

وتبعاً لذلك تؤكِّد السُّلوكيّة أنَّ جسم الإنسان هو الحقيقة الإنسانيَّة الوحيدة، وأنَّ من الواجب أن يستبعد (العقل) ومعه جميع مخرجاته من مجال العلوم.

فالسُّلوكيّة بهذا المعنى أكثر إيغالاً في المادّيّة من علم النَّفس الفرويديّ.

ويمثّل التَّحوُّل عن مذهب فرويد إلى المذهب السُّلوكيّ تقدّماً في أفول نجم العقل.

ففي إطار السُّلوكيَّة أصبح لزاماً أن يُستبعد كلّ ما كان يُعزى في السَّابق إلى العقل، أو أن يُصاغ تعريفه من جديد بوصفه سلوكاً يمكن أن يراقَب من الخارج.

أمَّا جوانب العقل الّتي لا يمكن إنكارها فيتحتّم أن تُعرَّف من جديد بعبارات سلوكيّة فحسب.

---

(١) الإزاغة: اصطلاح في التَّحليل النَّفسيّ يستخدم للدَّلالة على العمليَّة الّتي يمارسها المرء للتَّملُّص دون وعي من توجيه الانتباه إلى أفكار معينة أو إلى بعض النَّواحي العائدة للأفكار (العلم في منظوره الجديد: ١٤٨).

وهكذا أصبح التَّفكير يسمى: "التَّكلم دون الصَّوتيّ".

والسُّلوكيّة تطرح المادَّة وتركيبات المادَّة باعتبارها الأسباب الوحيدة لتصرُّفات الإنسان.

والإنسان بهذا المنظار، قطعة هامدة من المادَّة لا بدَّ من تشغيلها بقوى خارجيَّة.

ومن الجليّ أنَّ هذا النَّموذج مأخوذ عن الفيزياء، فالجسم السَّاكن يظلّ ساكناً ما لم تؤثِّر فيه قوَّة من الخارج، والإنسان لا يتصرَّف من تلقاء نفسه، بل يخضع لتصرُّفات تُفرض عليه.

ومؤسِّس هذا المذهب هو جون ب. واتسن ـ الحائز على درجة الدِّكتوراه في علم النَّفس من جامعة شيكاغو عام ١٩٠٣م ـ. وقد سعى إلى إرساء علم النَّفس كفرعٍ موضوعيٍّ مستقل من فروع العلم الطبيعيّ بعد أن قام بإجراء تجارب واسعة النِّطاق على الجرذان والعصافير والقرود، ورأى أنَّ علم النَّفس ليس أحوج إلى ما سمّاه الاستبطان(١) من علم الكيمياء أو الفيزياء، على أساس أنَّ السُّلوك من بين جميع الأعمال الّتي يقوم بها الإنسان هو وحده القابل للمراقبة من الخارج بالتَّجارب الموضوعيَّة، ففي رأي واتسن أنَّ السُّلوك وحده ـ لا الوعي ـ هو الموضوع الصَّحيح لعلم النَّفس.

ويذكر واتسن أنَّ أوَّل خطوة كان عليه أن يتَّخذها كعالم نفسيٍّ ملتزم بالمنهج العلميّ أن يسقط من: "مفرداته العلميّة جميع العبارات الذَّاتيَّة: كالإحساس، والإدراك، والصَّورة الذِّهنيَّة، والرَّغبة، والغاية، بل التَّفكير، والعاطفة؛ لانطوائهما على تعريف ذاتيّ".

ويضيف قائلاً: "إنَّ السُّلوكيّ لا يعترف بما يُسمّى السِّمات الذِّهنيّة أو النَّزعات أو

---

(١) الاستبطان: اصطلاح في علم النَّفس معناه فحص المرء أفكاره وأحاسيسه ومواقفه ومراقبة النَّفس مراقبة منهجيَّة. (العلم في منظوره الجديد: ١٤٩).

الميول".

ويعلن: "أنَّ التَّكلم والتَّفكير، إذا فُهما على الوجه الصَّحيح يسهمان إسهاماً كبيراً في تحطيم الخرافة القائلة: إنَّ هناك شيئاً يُدعى (الحياة العقليّة)".

فأيّ صورة للإنسان تسفر عنها السُّلوكيّة؟

وتتجلّى مادّية واتسن المنهجيّة حين يتحدّث عن دواعي التَّصرُّفات الإنسانيَّة فيقول: "إنَّ الإنسان بوصفه نتيجة طبيعيّة للطَّريقة الّتي رُكِّب بها وللمادَّة الّتي جُبل منها، لا بدَّ له من أن يتصرَّف كما يتصرَّف بالفعل (إلى أن يعيد التَّعلُّم صياغته)".

ولذلك نزع إلى تفاسيرٍ من قبيل: (الحافز، والاستجابة) ـ وهما من المصطلحات الفيزيائيَّة ـ فهو يقول: "إنَّ المقياس أو قضيب القياس الّذي يضعه السُّلوكيّ أمامه دائماً هو كالتَّالي: هل أستطيع أن أصف هذا الجزء الصَّغير من السُّلوك بلغة الحافز والاستجابة؟".

ويقصد واتسن بكلمة (الحافز) أيِّ شيءٍ يُحدِثُ تغيُّراً فسيكولوجيّاً في الكائن الحيّ، أمَّا (الاستجابة) فيقصد بها السُّلوك القابل للملاحظة، والّذي يفضل أن يكون قابلاً للقياس. ومن الجدير بالذكر أنَّ لفظة (الحافز) اللاتينية كانت تعني في الأصل (المهماز).

ويذكر واتسن أنَّ للسُّلوكيَّة هدفين: (التَّنبؤ بالنَّشاط الإنسانيّ) و(صياغة قوانين ومبادئ يستطيع المجتمع المنظم بواسطتها ضبط تصرُّفات الإنسان). فإذا لم يكن الإنسان أكثر من كيان مادّيٍّ فليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بعدم إمكانيَّة برمجته كما تبرمج الآلة.

ويعلِّق واتسن على مقاومة نظريّاته من قبل الآخرين قائلاً: "إنَّ السُّلوكيَّة لا تناسب الموسوسين". ومن ذلك قوله مثلاً: "النَّاس على استعداد للاعتراف بأنَّهم حيوانات، ولكنَّهم (بالإضافة إلى ذلك شيء آخر). وهذا الشَّيء الآخر (هو الّذي يخلق المشاكل). ويندرج تحت هذا (الشَّيء الآخر) كلّ ما يُعرف بالدِّين، والحياة بعد الموت، والأخلاق، وحبّ الأطفال والوالدين والوطن، وما شاكل ذلك. والحقيقة العارية هي أنَّك ـ كعالم

نفسيٍّ ـ لا بدَّ لك في هذه الحالة، إذا أردت أن تظلّ علميّ المنهج، أن تصف سلوك الإنسان بعبارات لا تختلف عن تلك الّتي تستخدمها في وصفك لسلوك الثَّور الّذي تنحره، وهذه الحقيقة قد صرفت وما فتئت تصرف الكثيرين من ذوي النُّفوس الرعديدة عن السُّلوكيَّة". على أنَّ (الشَّيء الآخر) من ذوات النَّاس الّذي يريدون الاستمساك به بعناد هو العقل.

تغيُّر موقف العديد من العلماء عن التَّفسير المادّيّ المحض للظواهر النَّفسيَّة

لم يبقَ موقف العلماء في شأن مادّيّة الظَّواهر النَّفسيّة تماماً على هذه النَّظرة، كما لم يبق موقفهم في شأن العقل على ما سبق توصيفه، فقد رجّحوا استقلال العقل، ورأوا استحالة إرجاعه إلى المادَّة.

ففي أعقاب الحرب العالميّة الثَّانية شعر كثيرون من علماء النَّفس أنَّ إخضاع العقل للغريزة في طريقة التَّحليل النَّفسيّ، وإلغاء العقل في السُّلوكيّة، قد أفضيا إلى تجريد الإنسان من إنسانيَّته في علم النَّفس، معتبرين أنَّ هذا موقف لا يُطاق في فرعٍ من فروع المعرفة مكرَّس لخدمة الجنس البشريّ.

وأخيراً التحمت في الخمسينات من هذا القرن (رؤية ثالثة) في علم النَّفس (إلى جانب الرؤيتين الأخريين: التَّحليل النَّفسيّ، والسُّلوكيّة).

ويصف العالم النَّفسي فرانك ت. سفرين هذه الحركة الجديدة بقوله: إنَّ أتباعها "لا يتكلّمون بصوتٍ واحد، ولا يشكّلون مدرسةً فكريَّةً مستقلَّة، ولا هم متخصّصون في أيّ مجال ذي مضمون محدّد، بل إنَّ كلّ ما يجمع بينهم هو الهدف المشترك المتمثّل في (أنسنة) علم النَّفس".

ففي اجتماع وطنيّ للرَّابطة الأمريكيَّة لعلم النَّفس عقد في عام ١٩٧١م قرَّرت هذه الحركة الجديدة أن تطلق على نفسها اسم: (علم النَّفس الإنسانيّ).

وهذه هي سيكولوجيا النَّظرة العلميَّة الجديدة.

الإذعان بخصائص الإنسان (الرُّوحيّة)

ويتصدّى الباحث المذكور[١] في تفصيل النَّظرة الجديدة لعلم النَّفس لوصف أهداف هذه الحركة الجديدة في علم النَّفس ومناهجها، وذكر رأيها في شأن الإنسان وسعادته وعلاقة الفرد بالمجتمع، فيقول:

(ويشرح العالم النَّفسيّ إيرفن ل. تشايلد ـ الأستاذ بجامعة ييل ـ المنحى الأساسيّ لعلم النَّفس الجديد، فيقول: "يعرف علم النَّفس الإنسانيّ بالإنسان الّذي يتّخذه نموذجاً له، وبإصراره على أنَّ جملة المعارف العلميّة ستتناهى بأقصى قدر من المنفعة إذا هي اهتدت بتصوُّر للإنسان كما يعرف هو نفسه، لا بأيِّ محاكاةٍ غير إنسانيّة".

وما الّذي يجعلنا بحاجة إلى نموذج للإنسان إذا كنا نحن أنفسنا من بني الإنسان؟ فالنَّموذج شبه المؤقّت يؤخذ من شيءٍ يقع خارج موضوع البحث ذاته. وهو يفيد حين تكون طبيعة الشَّيء بعيدةً عنّا أو مبهمةً، فالنموذج الكوكبيّ للذَّرّة الّذي وضعه نيلز بور يفيد في أغراض معينة؛ إذ لا سبيل أمامنا لنعرف ما هي أحاسيس الذَّرَّة، ولكن لدينا بالفعل معلومات من داخلنا عن كيفيَّة إحساس الإنسان بنفسه.

ويواصل تشايلد حديثه قائلاً: "فعلم النَّفس الإنسانيّ، إذن، يتكوّن من جميع تيّارات علم النَّفس الفكريَّة الّتي ينظر فيها إلى الإنسان، على ما نحوٍ ما، كما ينظر هو عادةً إلى نفسه، أي بوصفه إنساناً، لا مجرَّد حيوانٍ أو آلةٍ، فالإنسان قوَّة واعية، وهذه هي نقطة الانطلاق، فهو يجرِّب، وهو يقرِّر، وهو يتصرَّف، فإذا وجدت ظروف يمكن في ظلِّها أن تتحقَّق منفعة بالنَّظر إلى الإنسان تماماً من الخارج، كما لو كان يستجيب لحافز خارجيٍّ

---

(١) العلم في منظوره الجديد ص: ٧٩ ـ ٨٠.

استجابةً آليَّة منتظمة يتسنَّى التَّنبؤ بها، فربَّما كان الأخذ بنموذج آليٍّ مفيداً في مثل هذه الظُّروف.

ولكن علم النَّفس الإنسانيّ ينطلق من افتراض كون مثل هذه الظُّروف حالات خاصَّة، ومن أنَّ تأسيس علم النَّفس بأكمله عليها سيكون إفقاراً لهذا العلم، وقيداً من شأنه أن يحول دون تطبيقه العامّ على فهم طبيعة الإنسان").

خصائص الإنسان في النَّظرة العلميَّة الجديدة

١، ٢ ـ الإنسان قوّة واعية:

تتَّصف بالعقل والإرادة الحرَّة، وهاتان الصفتان واقعتان في موقع القيادة في كيان الإنسان وفق النَّظرة العلميَّة الجديدة؛ حيث إنَّ علم النَّفس في النَّظرة الجديدة يقرّ بأنَّ العقل والعزيمة هما أسمى ملكات الإنسان، فالعقل ـ بدلاً من أن يكون مهرباً أو وهماً كما عند فرويد ـ هو ملكوت الواقع وتحقيق الذَّات.

وإذا كان العقل والإرادة يميزان الإنسان من الحيوان فدراسة الفنون الجميلة، والعلوم، وثروات الشَّخصيَّة هي أسمى أنشطة الإنسان.

ويصف سبري النَّظرة الجديدة إلى العقل، فيقول: "العقل والإرادة يحتلان مقعد القيادة، إذا جاز لنا التَّعبير، فهما يصدران الأوامر، ويدفعان ويوجهان فسيكولوجيا الجسم والعمليَّات الفيزيائيَّة والكيميائيَّة بقدر ما توجههما هذه العمليَّات أو أكثر، وهذه النَّظرة تعيد العقل إلى مكانته فوق المادَّة إلى حدٍّ ما، لا تحتها أو خارجها أو بجانبها، والفعاليَّة السَّببيَّة لفكرةٍ أو لمثلٍ أعلى تصبح حقيقة كحقيقة الجزيء، أو الخليَّة، أو نبضة العصب".

إذن، إنَّ قدرة الإنسان على الاختيار ـ بقطع النَّظر عن تنشئته أو تاريخ حياته، وعلى تقدير اتِّجاهه في الحياة ـ لا تلقي على كاهله مسؤوليَّةً جسيمةً فحسب وفق النَّظرة الجديدة،

بل ترفعه إلى منزلة تسمو سموّاً بعيداً على منزلة العالم المادّيّ.

وإذا كان الإنسان يملك حرِّيّة الاختيار فلا داعي ـ وفق النظرية الجديدة، كما يذكر أصحابها ـ إذ ذاك إلى قصر كلّ السُّلوك الإنسانيّ على آليّات غريزيَّة أدنى من مستوى البشر، ولا حاجة إلى أن يفترض أنَّ الدَّوافع الواعية للإنسان المعافى ليست هي الأسباب الحقيقيَّة لتصرُّفاته.

٣ ـ الإذعان بالقيم والثَّروات الرُّوحيَّة:

إنَّ علم النَّفس في النَّظرة الجديدة يذعن بالقيم والثَّروات الرُّوحيَّة ويشتمل على دراستها، ويمكن تقسيم السِّلع الرُّوحيَّة عند الإنسان ـ وفق النَّظرة الجديدة للعلم ـ إلى فئتين عريضتين هما: سلع الفكر، وسلع الشَّخصيَّة.

وتشمل الفئة الأولى المعرفة العقليَّة، لا العلم وحده، وكذلك المهارة الفنّيّة، وسداد الرَّأي في الشُّؤون العمليَّة، والحكمة.

أمَّا الفئة الثَّانية فتشمل جميع خصال الإرادة الجديرة بالإطراء كالكرم، والشُّجاعة، والأمانة.

ويوضح روجرز أنَّ علم النَّفس الجديد يشمل ثروات الفرد الرُّوحيَّة والعقليَّة فيقول: "[يوجد] في هذا العالم من المعاني الرُّوحيَّة والعقليَّة ما يستطيع هذا العلم أن يبحث [فيه] جميع المسائل الّتي ليس لها معنى لدى السُّلوكيّ، [مثل]: الغايات، والأهداف، والقيم، والاختيار، وفهم الذَّات، وفهم الآخرين، والتَّصوُّرات الشَّخصيَّة الّتي نبني بها عالمنا، والمسؤوليَّات الّتي نقبلها أو نرفضها، وكلّ عالم الفرد المدرك بالحواس بنسيجه الضَّام للمعنى".

ويضيف سفرين قائلا: "إنَّ أي علمٍ يتصوَّر نفسه متحرِّراً من القيم هو علم بالٍ وقديم".

ويوافق العالم في مبحث الأعصاب روجر سبري، على ذلك قائلاً: "وفقاً لتصوراتنا الجديدة عن الوعي تصبح القيم الأخلاقيَّة والأدبيَّة جزءاً مشروعاً جدّاً من علم الدَّماغ؛ إذ لم تعد تتصوَّر قابلةً لأن تُحْصَر في فسيكولوجيا الدَّماغ، ونحن الآن ـ بدلاً من ذلك ـ نرى أنَّ القيم الذَّاتيَّة نفسها تمارس تأثيراً سببيَّاً قويَّاً في وظيفة الدَّماغ وسلوكه، وهي عوامل حاسمة في كلّ ما يتّخذه الإنسان من قرارات، وهي تشكِّل بالفعل أشدّ القوى السَّببيَّة الضَّابطة الّتي توجّه الآن مجرى الأحداث العالميَّة".

وينحو هذا المنحى كلٌّ من: روتوماي، وأبراهام ما سلو، وفرانكل.

ومؤدّى ذلك أنَّ حياة الإنسان الفكريّة وحياته الأخلاقيّة وحياته الرُّوحيّة هي حقائق تماماً مثل حقيقة حياته البيولوجيَّة، فللعقل الإنسانيّ حياة خاصَّة به مستقلَّة عن المادَّة، وهذا يتيح لنا الإذعان بالسِّلع الرُّوحيَّة من القيم الأخلاقيَّة والفكريَّة والجماليَّة، **ومحاولةُ إرجاع**: الفنِّ، والدِّين، والتَّاريخ، والأخلاق، والسِّياسة، والمؤسسات الإنسانيَّة إلى الغرائز البدائيَّة والضَّرورات البيولوجيَّة **تعزلنا** عن فهم الإنسان فهماً حقيقيَّاً.

٤ ـ العلاقة بين الاختيار الحرّ والثَّروات الرُّوحيّة:

إنَّ أوَّل ما نلاحظه بشأن الثَّروات الرُّوحيّة ـ وفق النَّظرية العلميَّة الجديدة ـ أنَّها لا تكتسب إلَّا بالاختيار الحُرّ.

وعلى حدِّ تعبير فرانكل: "القيم لا تحفِّز الإنسان ولا تدفعه، بل هي على الأصح تشدّه[١]، فلا يمكن أن يوجد في الإنسان أيُّ شيءٍ يشبه الحافز الأخلاقيّ، أو حتَّى الحافز

---

(١) التَّحفيز والدَّفع يعطيان التَّأثير الطَّبيعيّ الغريزيّ، ولكنَّ الشَّد يمثل الجاذبيَّة الّتي يمكن أن تستتبع الاختيار الحرّ من قبل الإنسان، فالمراد أنَّ القيم ليست على حدِّ الغرائز في تأثيرها في النَّفس الإنسانيَّة، فالغرائز تدفع الإنسان بشكل طبيعيّ، ولكنَّ القيم تشد الإنسان ليسير عليها مختاراً.

الدِّينيّ، بنفس طريقة الغرائز الأساسيَّة، فالإنسان لا يُدفع أبداً إلى السُّلوك الأخلاقيّ دفعاً، ولكنَّه في كلِّ حالةٍ يقرِّر أن يتصرَّف تصرُّفاً أخلاقيَّاً".

أمَّا السِّلع المادّيّة فيمكن أن تأتينا من الطَّبيعة أو عن طريق الصُّدفة، فالإنسان قد يولد قويَّاً في بدنه، أو قد يكسب ثروةً في اليانصيب، وعلى نقيض ذلك يصبح المرء عالماً بيولوجياً، أو يكون أميناً لا بالفطرة أو بالصُّدفة، بل باختياره فقط. فالسِّلع الرُّوحيَّة لا بدَّ من اختيارها.

وقد شهد فرانكل تحلُّل الإنسان من المبادئ الأخلاقيَّة عندما كان سجيناً في عدد من معسكرات الاعتقال النَّازيَّة إبان الحرب العالميَّة الثَّانية، وهو يقول: "لقد شهدنا بعضاً من رفاقنا يتصرَّفون كالخنازير في حين كان آخرون يتصرَّفون كالقديسين".

فالإنسان تكمن فيه كلتا الإمكانيتين. وتحقيق أيٍّ منهما يتوقَّف على قرارات، لا على ظروف.

والسِّلع الرُّوحيَّة هي تلك الّتي يتميَّز بها الإنسان، وهي تُكتسب بالاختيار وحده، ويمكن أن تُفقد بالاختيار وحده. فمن غير المستطاع ـ مثلاً ـ أن يجرِّد أحدٌ قسراً من سلع شخصيَّته. قد يستطيع شخص ما بالقوة أن يستولي على ممتلكاتنا، أو يعتدي علينا بدنيّاً، ومن الممكن أن نخسر سلعنا المادّيّة على كرهٍ منا. ولكن لا أحد يستطيع أن يكرهنا على أن نكون ظالمين أو جبناء ما لم نرتض ذلك. وغيرنا يستطيع أن يعاملنا كالبهائم، ولكن أن نتصرَّف كبهائم حتَّى داخل معسكر اعتقال، فأمر متروك لنا كلّيّاً.

والشَّيء نفسه ينطبق على السِّلع الفكريَّة، فهي وحدها الّتي تبقى لنا حين نكون قد جُردنا من كلِّ ما عداها.

٥ ـ إمكان الانسجام والوئام داخل الإنسان:

لقد كانت النَّظرة العلميَّة القديمة تنظر إلى الاقتضاءات الدَّاخليَّة الإنسانيَّة على أنَّها

اقتضاءات متناقضة ومتضادّة ممَّا يجعل الإنسان يعيش صراعاً داخليَّاً.

ولكن الإذعان بالعقل والإرادة الحرَّة، واعتبارهما في موقع القيادة في كيان الإنسان يمكن أن يحقّق الوئام داخل الإنسان؛ وذلك لأنَّ العقل والإرادة لا يسيطران على الجسم فحسب بل يسيطران أيضاً على الانفعالات ويبطلانها عند الضَّرورة، وبإخضاع الانفعالات للعقل يصبح الوئام والسَّعادة في متناول الإنسان.

ويصف ماسلو ـ بعد خبرة مهنيَّة طويلة ـ الشَّخص الّذي وفَّق بين جميع مكوِّنات طبيعته، لا بالقضاء على انفعالاته، بل بتوجيهها وفقاً لحكم العقل، فيقول: "لا يوجد إلَّا في الأشخاص الأصحاء علاقة متبادلة بين الابتهاج بالتَّجربة، والدافع إلى التَّجربة أو الرَّغبة فيها، وبين (الحاجة الأساسيَّة) إلى التَّجربة (فهي تنفعهم في المدى البعيد).

وهؤلاء وأمثالهم وحدهم يتوقون باطّرادٍ إلى ما فيه خيرهم وخير الآخرين، وإذ ذاك يستطيعون التَّمتُّع به بكلِّ جوارحهم، .. والفضيلة في نظر هؤلاء النَّاس هي الّتي تكافئ نفسها بنفسها، بمعنى أنَّها تكون متعةً في حدِّ ذاتها. ويغلب على هؤلاء النَّاس أن يفعلوا الخير بصورة عفويَّة؛ لأنَّ هذا ما يريدون أن يفعلوه، وما يحتاجون إلى فعله، وما يتمتَّعون بفعله، وما يستحسنون أن يُفعَل، وما سيظلُّون ينعمون به".

وعلى نقيض ذلك، يختار بعض النَّاس في العادة أن يطلقوا العنان لأهوائهم حتَّى وإن كانت تناقض ما يعرف العقل أنَّه خير. والصِّراع الدَّاخليّ هو الّذي يتَّسمُ به هؤلاء الأشخاص ـ كما يشرح ماسلو ـ: "ما يريد أن يفعله قد يضرُّ به، وحتَّى لو فعله فقد لا يستسيغه، وحتَّى لو استساغه فقد يستنكره في الوقت ذاته، بحيث تصبح المتعة ذاتها مسمومةً أو قد تتلاشى بسرعةٍ، وما يستمتع به في البداية قد لا يستمتع به في وقتٍ لاحق، وهكذا تصبح حوافزه ورغباته وملذَّاته دليلاً سيّئاً للعيش. وتبعاً لذلك يتحتَّم عليه أن يرتاب في حوافزه وملذَّاته الّتي تضلّله وأن يخافها. وهكذا يتورّط في صراعٍ وانفصامٍ

وحيرة، وباختصار يتورّط في حرب أهليَّة".

إذن، فالانسجام داخل طبيعة الإنسان أمرٌ ممكنٌ في النَّظرة الجديدة.

٦ ـ إمكان الانسجام بين الفرد والمجتمع:

إنَّ النَّظرة العلميَّة القديمة كانت تفترض صراعاً بين النَّاس لا محالة. ويبدو أنَّ هذا الصِّراع كان ناجماً عن تركيز هذه النَّظرة على السِّلع المادّيّة، فالمال والسُّلطان مثلاً يؤدّيان فعلاً إلى التَّنافس والصِّراع، ولكنَّ النَّظرة الجديدة في العلم إلى الإنسان، ودور القيم الرُّوحيَّة في داخله تؤدِّي إلى عدم وجود تعارضٍ بين اتِّجاه الفرد وصلاح المجتمع، بل يمكن انسجامهما معاً من خلال هذه القيم؛ لأنّ السِّلع الرُّوحيَّة بطبيعتها سلع مشتركة، فهي لا تؤدّي إلى الصِّراع بل تعزِّز التَّعاون؛ لأنّ كلّ واحدٍ يستطيع أن يكون له فيها سهم دون الإنقاص من حصة أيٍّ من الآخرين.

ملاحظات منهجيّة للنَّظرة الجديدة على النَّظرة القديمة ـ المادّيّة ـ

قد لاحظنا من خلال ما تقدَّم انبثاق نظرةٍ جديدةٍ في أوساط العلماء تذعن بالأبعاد الرُّوحيَّة من: العقل، والإرادة الحرَّة، والقيم النَّبيلة، على أساس المعطيات العقلانيَّة العامَّة، والأدلَّة العلميَّة الملموسة.

وقد انتقد أصحاب هذا المنهج المنهجَ المعتمد في النَّظرة العلميّة القديمة الّتي تقصر الإنسان على البُعد المادّيّ، في عدَّة نقاط نوجزها كالتالي[1]:

١ ـ إيغال النَّظرة القديمة في المادّيّة وإهمال أو إنكار الأبعاد الرُّوحيَّة المشهودة

إنَّ النَّظرة العلميَّة القديمة تواجه عناءً في التَّوفيق بين القيم الأخلاقيَّة، والجماليَّة، والفكريَّة، والغائيَّة، والله.

---

(١) اعتمدنا في هذا الإيجاز على المصدر المتقدِّم نفسه مع ترتيبٍ وتلخيص.

ويشتكي ايرون شرودنغر في كتابه (العقل والمادَّة) من الصُّورة الهزيلة الّتي يقدِّمها (عالم العلم). ولكن إذا تدبرنا كلماته أدركنا أنَّه إنَّما يتحدَّث عن النَّظرة القديمة، يقول: "لقد أضحى (عالم العلم) من الإيغال الرَّهيب في الموضوعيَّة بحيث لم يعد يترك مجالاً للعقل ولأحاسيسه المباشرة، وعالم العلم مجرَّد من كلِّ ما كان معناه مرتبطاً على وجه الحصر بالذَّات المتأمِّلة والمدركة والواعية، وأنا أعني بالدَّرجة الأولى القيم الأخلاقيَّة والجماليَّة، بل أيِّ قيمٍ أُخرى من أيِّ نوعٍ، أي كلُّ ما له صلة بمعنى ونطاق الموضوع بأكمله". ويوافق روجر سبري على أنَّ مادّيّة النَّظرة القديمة ضيقة الأُفق قائلاً: "الوعي وحرِّيَّة الإرادة والقيم ثلاث شوكاتٍ قديمة العهد في جنب العلم، وقد أثبت العلم المادّيّ عجزه عن معالجتها حتَّى بصورة مبدئيَّة، لا لمجرد كونها عسيرة المركب فحسب، بل لأنَّها تتعارض تعارضاً مباشراً مع النَّماذج الأساسيَّة، ولقد اضطرَّ العلم إلى التَّخلي عنها، بل إلى إنكار وجودها، أو إلى القول إنَّها تقع خارج نطاقه. وهذه العناصر الثَّلاثة تشكل عند السَّواد الأعظم من النَّاس ـ بالطَّبع ـ بعض أهم الأشياء في الحياة، وعندما ينكر العلم أهمّيّتها، بل وجودها، أو يقول إنَّها خارج نطاقه، فلا بدَّ للمرء من أن يتساءل عن جدوى العلم".

ويسهب شرودنغر في كتابه (الطبيعة والإغريق) في بيان أوجه قصور النَّظرة العلميَّة القديمة فيقول: "إنَّ الصُّورة الّتي يرسمها العلم للعالم الحقيقيّ حولي صورةٌ ناقصةٌ جدَّاً. صحيح أنَّه يقدِّم حشداً ضخماً من المعلومات الواقعيَّة، ويسلك كلّ تجربتنا في نظام رائع الاتِّساق، ولكنَّه يسكت سكوتاً فاضحاً عن كلِّ ما هو قريب فعلاً إلى قلوبنا، كلّ ما يهمنا، حقَّاً إنَّه لا يستطيع أن يقول لنا كلمةً واحدةً عن الحُمْرَة والزُّرْقَة، عن المرارة والحلاوة، عن الألم الجسديّ واللَّذة الجسديَّة، ولا هو يعرف شيئاً عن الجمال والقُبح، عن الخير والشَّر، أو عن الله والأزليَّة. صحيح أنَّ العلم يدَّعي أحياناً أنَّه يجيب عن أسئلةٍ في هذه المجالات، إلَّا أنَّ الأجوبة هي في الأغلب على قدرٍ من السُّخف لا نميل معه إلى أخذها مأخذ الجدّ".

ويوافق فيرنر هايزنبيرغ على أنَّ مادّيّة النَّظرة القديمة ضيقة الأفق قائلاً: "لقد استحدث القرن التَّاسع عشر إطاراً بالغ الجمود للعلم الطَّبيعيّ، لم يكن يشكل إطاراً للعلم وحده، بل لوجهة نظر جماهير غفيرة من النَّاس، وفيه كانت المادَّة هي الحقيقة الأوليَّة. كان ينظر إلى تقدُّم العلوم وكأنَّه حملة صليبيَّة لغزو عالم المادَّة، وكانت المنفعة شعار ذلك العصر.

ولقد كان هذا الإطار من الضَّيق والجمود بحيث تعسَّر وجود مكانٍ فيه لكثير من المفاهيم في لغتنا، وهي مفاهيم كانت دائماً تدخل في صميم هذه اللُّغة، كالعقل أو النَّفس البشريَّة أو الحياة. وكان من العسير جدَّاً أن تعثر في هذا الإطار على متسع لأجزاء الحقيقة الّتي كانت محور الدِّين التَّقليديّ والّتي أمست تتراءى الآن كالوهم تقريباً، وزاد عداء العلم للدِّين، فلم تستثن من هذا الاتِّجاه بصورة مؤقتة على الأقلّ إلَّا القيم الأخلاقيَّة للدِّين المسيحيّ. وهكذا حلَّت الثِّقة في الأسلوب العلميّ وفي التَّفكير العقلانيّ محلَّ سائر ضمانات العقل البشريّ الأخرى".

٢ ـ انغلاق النَّظرة القديمة تجاه أيّ طرح غير مادّيّ

لقد لاحظ العلماء في النَّظرة العلميَّة الجديدة أنَّ النَّظرة القديمة ـ بسبب جمود إطارها ـ لا تطرح أبداً أسئلةً معيَّنة.

فكثير من المسائل يصبح نتائج مقرَّرة محتومة، من ذلك ـ مثلاً ـ أنَّ فرويد يفترض أنَّ الله خرافة ثُمَّ يحاول أن يفسِّر سبب إيمان النَّاس بهذه الخرافة، وهو لا يورد أي ذكر للحجج المؤيِّدة أو المناقضة لوجود الله، وينهج داروين نهجاً مشابهاً لهذا، ففي كتابه: (أصل الإنسان) تراه لا يناقش مسألة وجود الله أو عدم وجوده، بل يقصر حديثه على الإيمان بالله وبالخلود، ثُمَّ يرجم بالغيب حول الطريقة الّتي أمكن بها ظهور هذه المعتقدات بوصفها نتيجة (ثقافة متقادمة العهد). وهذه إجراءات طبيعيَّة ومنطقيَّة إذا نحن افترضنا أن لا

حقيقة إلَّا في المادَّة.

أمَّا النَّظرة الجديدة فهي ـ على عكس ذلك ـ تشمل حقائق العالم المادّيّ، وتفسح المجال للبحث في الحقائق الرُّوحيَّة أيضاً، والعقل في النَّظرة الجديدة ليس مدعاة للارتباك، بل هو على عكس ذلك؛ إذ إنَّ استقلال العقل ومحوريَّته في الكون هما مدار البحث.

فالنَّظرة الجديدة لا تنتقص ـ على أيِّ نحوٍ ـ من أهمّيّة أو سلامة الأبحاث في الدَّماغ، أو البيولوجيا الجزئيَّة، أو الدِّراسات الّتي تتناول سلوك الحيوان، ولكنَّها تقول لنا ببساطة إنَّه لا ينبغي أن نتوقع من هذه العلوم أن تفسر ظاهرة العقل. ويعلق هايزنبيرغ على ذلك بقوله: "تلك الجوانب من الواقع الّتي توصف بكلمات مثل: (الوعي)، أو (الرُّوح) يمكن ربطها على نحو جديد بالتَّصوُّر العلميّ السَّائد في عصرنا".

وقال أيضاً: "إنَّ النَّظرة القديمة لا تلقي على الحقائق غير المادّيّة أيّ ضوء، فهي لا تستطيع أن تفهم العقل؛ لأنَّها تتصوَّره نتاجاً ثانويّاً للمادّة، وقد اتَّخذت محاولة إرجاع العقل إلى مادَّةٍ أشكالاً متنوعة في إطار برنامج النَّظرة القديمة، فبعضهم يفترض أن المادَّة تطوَّرت إلى عقلٍ من تلقاء نفسها، بينما يأمل آخرون أن يقدم مبحث الأعصاب آخر الأمر تفسيراً للعقل بلغة الفيزياء والكيمياء، بل إنَّ هناك بعضاً آخر ما زال يأخذ بنموذج مادّيّ لكيفيَّة أداء الدَّماغ لوظائفه، فأنصار فكرة (الذَّكاء الاصطناعيّ) يبحثون عن قواعد في التَّفكير تمكِّنهم من إنتاج فهم ومنطقٍ حقيقيّين في قطعة معدنيَّة. هذا مع أنَّ التَّحدث عن (قوانين) العقل، أو عن (بنية) العقل يعني في حدِّ ذاته افتراض نموذجٍ مادّيٍّ".

يقول جون أكلس: "تروعني سذاجة الأقوال والحجج الّتي يسوقها أنصار فكرة محاكاة الحاسبة الإلكترونيَّة للإنسان، فليس ثمَّة من دليل إطلاقاً على صحَّة ما يُدلى به من أقوالٍ تفيد أنَّ الحاسبات الإلكترونيَّة، متى بلغت مستوىً كافياً من التَّعقيد، ستحقِّق هي الأُخرى وعياً بذاتها".

ويحتج جوزيف وايزنباوم ـ أُستاذ علم الحاسبات الإلكترونيَّة بمعهد ماستشوستس للتكنولوجيا ـ قائلاً: "لقد سادت تفكير الأوساط الشَّعبيَّة والعلميَّة على السَّواء فكرة عن الذَّكاء مفرطة في السَّذاجة كلَّ الإفراط، فالإنسان ليس بآلةٍ، والحاسبة الإلكترونيَّة والإنسان ليسا نوعين من جنسٍ واحد".

٣ ـ إسراف النَّظرة القديمة في الوعود العلميّة غير القابلة للإنجاز

وهذا ملحظ آخر على منهج النَّظرة العلميّة القديمة؛ وذلك أنَّ النَّظرة القديمة ـ حين يتعذَّر عليها تفسير الحقائق الرُّوحيَّة بلغة المادَّة وحدها ـ تفزع في الغالب إلى المستقبل مفترضةً أنَّ الجواب سيأتي بعد قرنٍ آخر أو قرنين آخرين من البحوث، وهذا ما يسميه أكلس "ماديّة وعود مسرفة وغير قابلة للإنجاز".

أمَّا النَّظرة الجديدة فهي ـ على نقيض ذلك ـ مؤسَّسة على ما هو معروف الآن، لا على اكتشافٍ خياليٍّ يأتي به المستقبل.

فالنَّظرة القديمة هي دائماً: حلمٌ، أو وعدٌ، أو أملٌ لا يتحقَّق أبداً، وباكتشاف نظريَّة النِّسبيَّة وميكانيكا الكم أصبح النَّاس ينظرون إلى البرنامج الماديّ نظرتهم إلى شيءٍ غير قابل للتَّحقُّق من حيث المبدأ.

والحلم العقيم بأن يأتي يوم تستطيع فيه المادَّة أن تقدِّم تفسيراً للعقل، أو لحرِّيّة الإرادة، أو للجمال، شبيه بحلم الكيميائيين القُدامى أن يحولوا الرِّصاص إلى ذهب.

٤ ـ الاستمداد المفرط للنَّظرة القديمة من الخيال

إنَّ النَّظرة القديمة (الماديّة) تستمدّ الكثير من أضوائها من الخيال، ذاهبة إلى أنَّه إذا كانت المادَّة وحدها هي الموجودة فكلّ ما هو واقعيّ لا بدَّ من أن يكون قابلاً للتَّصوير؛ ذلك أنَّ جزءاً من جاذبيَّة النَّظرة القديمة يعود إلى كونها تصوِّر العالم بتعابير يسيرة التَّصوُّر،

مثل المكان التقليديّ وذرات نيوتن الّتي تشبه كريات البلياردو صغيرة الحجم.

ولكنَّ الحقائق الجديدة الّتي تمثلها النَّظريَّة النِّسبيَّة وفيزياء الكم قد حملت العلم على تجاوز التَّفكير بالصّور، فالذَّرَّة ـ كما يعرفها عالم الفيزياء في القرن العشرين ـ قابلة للفهم، ولكنَّها غير قابلة للتَّصوير الحرفيّ. وكذلك شأن المكان رباعيّ الأبعاد في النَّظريَّة النِّسبيَّة الّذي يمكن فهمه، لا تصويره.

فالنَّظرة الجديدة أقرب إلى الفكر، وبالتَّالي تتطلَّب أكثر ممَّا تتطلَّبه النَّظرة القديمة.

ومن شأن الإصرار على التَّفكير بالصّور أن يقلِّل من نور العلم بشكل خطير؛ إذ إنَّ الكثير من الأشياء لا يمكن فهمها أبداً إذا هي أُخضعت لهذا القيد. والفيزيائيّ ويليام تومسون (السّير كلفن) ـ وهو من علماء القرن التَّاسع عشر ـ يواجه مشاكل لاعتقاده بأنَّ التَّفسير العلميّ معناه تفسير مادّيّ ميكانيكيّ ممكن التَّصوُّر، فهو يقول: "لا تشعر نفسي أبداً بالرِّضا حتَّى أستطيع أن أصنع للشَّيء نموذجاً ميكانيكيّاً. فإذا تمكّنت من صنع نموذج ميكانيكيّ استطعت فهمه، ولكن ما دمت غير قادرٍ على أن أصنع نموذجاً ميكانيكيّاً منذ البداية حتَّى النِّهاية فلا أستطيع فهمه، وهذا هو سبب عجزي عن فهم نظريَّة الضَّوء الكهرومغناطيسيَّة".

إنَّ من شأن الاقتصار على الاعتراف بتفاسير مادّيّة ميكانيكيَّة أن يعوِّق تقدُّم العلم. ومن حسن الحظ أنَّ النَّظرة الجديدة أعتقت العلم من استبداد الخيال، وأعادت إلى العقل حقَّه المشروع في الهيمنة، فالنَّظرة الجديدة تستطيع أن تفهم الذَّرَّات، والمكان رباعيّ الأبعاد، والعقل اللامادّيّ دون أن تتقيَّد بنماذج مادّيّة ميكانيكيَّة ممكنة التَّصوير.

إنَّ افتقار المادّيّة إلى الضَّوء قد كبَّل العلم الحديث، فجعله ينزع إلى تكييف الموضوع قسراً تبعاً للطَّريقة بدلاً من تكييف الطَّريقة تبعاً لمتطلَّبات الموضوع محلِّ البحث، فالمادّيّة ترفض الجزء الأكبر من الخبرة العامَّة بما فيه: الجمال، والقيم، والغائيَّة، والعقل، وحرِّيّة

الإرادة بوصفها وهماً من الأوهام.

والنَّظرة القديمة ـ كما ذكر شرودنغر فيما تقدَّم ـ لا تستطيع أن تفسِّر أعمق اهتمامات الإنسان، ولكنَّها تعلِّلُها تعليلاً مرفوضاً، فالبرنامج المادّيّ الميكانيكيّ الّذي ساد في القرن الماضي كان مقدَّراً له الفشل بسبب افتقاره إلى الضِّياء. ويلاحظ أينشتاين أنَّ "العلم لم يفلح في تنفيذ البرنامج الميكانيكيّ بطريقة مقنعة، وما من عالم فيزيائيّ في العصر الحاضر يؤمن بإمكانيَّة إنجازه".

٥ ـ إفراط النَّظرة القديمة (المادّيّة) في ردِّ الفعل على المنهج الفلسفيّ السَّائد

إنَّ النَّظرة العلميَّة القديمة بدأت في الأصل لتصحيح المنهج الفلسفيّ والفكريّ السَّائد من قبل، والمعتمد على أفكارٍ بعيدة عن الواقع من دون استعمال أدوات مناسبة.

بيان ذلك: أنَّ علماء الطَّبيعة في بداية النَّهضة العلميَّة الجديدة كانوا يكافحون الفلسفة المدرسيَّة السَّائدة في عصرهم، وقد جاء مدرِّسو عصر الانحطاط بعد نحو ٣٠٠ سنة من كبار اللَّاهوتيِّين في العصور الوسطى أمثال توما الأكويني وبونافنتورا، وكانوا مفكِّرين تعوزهم الأصالة والاستنارة، وقد هيمنت مذاهبهم العقيمة على المدارس والمعاهد في أواخر عصر النَّهضة، ويشتكي بيكون، وديكارت، وهوبز، ولوك، وكثيرون غيرهم ممَّن تعلَّموا في هذه المدارس من مشاحنات المدرسيِّين المتواصلة ومماحكاتهم التَّافهة الّتي تغرق في المجرَّدات دون أن تقدِّم حلّاً لأيِّ شيءٍ، وكانت دروسهم وكتاباتهم تسف في الغالب فتستحيل إلى جدلٍ عنيف. والمدرِّسون ـ بتطبيقهم الخاطئ للأسلوب اللَّاهوتيّ على الفلسفة والعلوم الطَّبيعيَّة ـ قد أسبغوا على آثار أرسطو حجِّيَّة مغالى فيها تكاد تعادل حجِّيَّة الكتاب المقدَّس.

وكان واضحاً لكلّ ذي عقلٍ سليم أنَّه لا بدَّ من صوغ نموذجٍ جديد للعلم.

وكان ينبغي لهذا النَّموذج الجديد ـ على عكس الفلسفة المدرسيَّة المتداعيَّة الّتي كانت فيها الغيبيَّات والخوارق تبدو طاغيةً على كلِّ شيءٍ ـ أن يعود في الأشياء الملموسة والحقيقيَّة الّتي لا تقبل الجدل إلى عالم المادَّة الفيزيائيّ.

وهذا التَّحوُّل الفكريّ في تصوُّر العالم عن العصور الوسطى إلى عصر النَّهضة يمكن أن يوصف بكثيرٍ من العموميَّة بأنَّه تحوُّل عن الرُّوحانيَّات إلى المادّيَّات، وكان التَّحوُّل في أوَّل الأمر يبدو أكثر تشديداً على عالم المادَّة منه؛ رفضاً لعالم الرُّوح. ويتجلَّى هذا التَّغيُّر في: علوم عصر النَّهضة، وفلسفته، وفنونه تمييزاً له من العصور الوسطى، .. نلحظ ذلك .. لدى فرانسيس بيكون الّذي يعتبر العلوم الطَّبيعيَّة (أمُّ العلوم) وأصلها جميعاً، ويعلن أن "لا وجود في الطَّبيعة إلَّا لأجسام فرديَّة تقوم بأعمال فرديَّة محضة وفقاً لقانونٍ ثابت"، ويضيفُ قائلاً: "ينبغي أن تكون المادَّة ـ لا الأشكال ـ موضع اهتمامنا".

على أنَّ المادَّيّة لم تصبح عقيدةً قائمةً بذاتها تولِّد في النُّفوس رغبةً في تفسير كلِّ الأشياء بلغة المادَّة إلَّا في وقت متأخِّر.

ثُمَّ إنَّه ـ تصحيحاً لإساءة استعمال المدرسيِّين للسُّلطة ـ كان ينبغي للنَّموذج الجديد للعلم ألّا يؤسَّس على الوحي أو على سلطة البشر، بل كان لا بدَّ من تأسيس العلوم الطَّبيعيَّة على التَّجربة والعقل فحسب. وهناك ما يسوِّغ شكوى بيكون من أنَّ المدرسيِّين في عصر الانحطاط أحالوا العلم عقماً بسلطة استبداديَّة فيقول: "تقف الفلسفة والعلوم العقليَّة كالتَّماثيل تعبد وتمجَّد، ولكن لا تحرِّك ولا تقدِّم؛ لأنَّه متى حدث أن عهد النَّاس بآرائهم إلى غيرهم ليعنوا بها فَهُمْ منذ تلك اللَّحظة لا يوسعون دائرة العلوم ذاتها، ولكنَّهم ينحطون إلى المهمَّة الذَّليلة المتمثِّلة في تنميق آثار كُتّاب [معيَّنين] وزيادة بطانتهم، وأولئك الكُتَّاب أنفسهم [اكتسبوا] نوعاً من الدِّكتاتوريَّة في العلوم".

وليس بالمستغرب أن يعارض غاليليو وآخرون غيره التَّعلُّق بفيزياء أرسطو تعلُّقاً

ينمّ عن عنادٍ وقلّة بصيرة؛ ذلك أنَّ غاليليو ـ في رسالة وجَّهها إلى كبلر ـ يورد مثالاً مشهوراً فيقول: "آه يا عزيزي كبلر، كم كنت أودّ أن نشترك معاً في ضحكة مجلجلة. فهنا في (بادوا) يقيم كبير أساتذة الفلسفة الّذي رجوته مراراً وبإلحاحٍ أن ينظر إلى القمر والكواكب من خلال منظاري، فكان يرفض ذلك بعنادٍ. ليتك كنت هنا معي، إذن لانفجرنا في ضحكات مدويَّة ونحن نصغي إلى هذه الحماقة الفريدة، حين نسمع أنَّ أستاذ الفلسفة في بيزا يكد ذهنه في حضرة الدّوق الكبير بحججٍ منطقيَّة، كما لو كانت تعاويذ يستخدمها لجعل الكواكب الجديدة تختفي من السَّماء".

لقد ظنَّ الأُستاذ أن لا حاجة له أن ينظر من خلال المنظار؛ لأنَّ أرسطو لم يذكر أقمار المشتري، وبالتَّالي لا يمكن أن يكون لها وجود. ويقول غاليليو في مكان آخر: "إنَّ أرسطو نفسه ـ خلافاً لتلاميذه التَّافهين ـ ما كان ليزدري البراهين الجديدة المستمدَّة من الخبرة الحسّيّة".

كما أنَّ ديكارت ـ في رسالة وجَّهها إلى مرسين عام ١٦٢٩م ـ يشتكي من الخلط بين اللّاهوت والعلوم الطَّبيعيَّة، قائلاً: "لقد أُخضع اللّاهوت لفلسفة أرسطو إخضاعاً يكاد يتعذَّر معه شرح أيِّ فلسفةٍ أخرى دون أن تبدو أوَّل الأمر مخالفة للدِّين". وكذلك يستنكر الفيزيائيّ والرِّياضيّ بليز باسكال جهالة أولئك الّذين يتَّخذون من المراجع وحدها ـ بدلاً من العقل أو التَّجربة ـ دليلاً في الفيزياء.

وأخيراً، كان لا بدَّ لبرنامج العلوم الجديد من أن يكون عمليَّاً، لا نظريَّاً فحسب، بوصف ذلك ردّ فعلٍ إزاء إهمال حاجات الإنسان الطَّبيعيَّة، يقول بيكون: "إنَّ علم الإنسان وسلطانه يلتقيان في شيءٍ واحد"، وهو ينعى على الفلاسفة القدماء أنَّ حكمتهم زاخرةٌ بالأقوال، ولكنَّها مقفرةٌ من الأفعال". ويحدِّد ديكارت كذلك هدفاً عمليَّاً للعلم الجديد، فيقول: "يمكننا الاستعاضة عن الفلسفة النَّظريَّة الّتي تدرس في المعاهد بفلسفةٍ

عمليَّة نعرف بواسطتها قوَّة النَّار ومفعولها، والماء، والهواء، والنُّجوم، والأفلاك، وجميع الأجرام الّتي تحيط بنا معرفةً واضحةً كمعرفتنا بمختلف حرف الصُّنَّاع المهرة، ونستطيع استخدامها بالطَّريقة نفسها في جميع الأغراض المناسبة، وبذلك نجعل أنفسنا سادة الطَّبيعة ومالكيها".

كانت المادّيّة المنهجيَّة، إذن، معقولة؛ لأنَّها قادت إلى كثيرٍ من الكشوف الجديدة في العلوم الطَّبيعيَّة، واقترحت علاجاً للاضطرابات الفكريَّة الّتي كان يتخبَّط فيها ذلك العصر، فوفَّرت مخرجاً من الفلسفة المدرسيَّة العقيمة.

ولكن صوغ نظرةٍ كردّ فعلٍ إزاء موقفٍ آخر يبدو دائماً أمراً محفوفاً بالمخاطر؛ ذلك أنَّ غاليليو وديكارت في محاولتهما التَّعويض عمّا سبق من إهمال المادَّة أحدثا على غير علمٍ منهما تيَّاراً أدّى إلى أفول نجم العقل.

فالنَّظرة العلميَّة القديمة، إذن قد أدخلت بعض الإصلاحات الضَّروريَّة، ولكن مادّيَّتها جعلت العلم يضلُّ الطَّريق السَّويّ.

٦ ـ إزراء مبالغ فيه من النَّظرة القديمة على آراء القدامى قبل النَّهضة العلميَّة

يرى أصحاب النَّظرة العلميَّة الجديدة أنَّ هناك مبالغةً في الإزراء من قبل أصحاب النَّظرة القديمة بالآراء القديمة المطروحة من قبل، كما يذكر عن بيكو قوله: "من العبث توقُّع إحراز تقدُّم هامّ في العلوم بتطعيم الجديد بالقديم، فلا بدَّ لنا من أن نبدأ مرَّةً أخرى بدايةً جديدةً كلّ الجدة".

وعن الفيزيائيّ إيرنست ماخ أنَّ: "بقايا الأفكار القديمة الّتي لا تزال عالقةً بالفلسفة وعلم القانون والفنون والعلوم تشكِّل عوائق لا مزايا، وهي على المدى الطويل لن تصمد أمام تنامي آرائنا".

ويرى ماخ أنَّ الماضي الّذي سبق عصر العلم هو في المقام الأوّل مستودع أخطاء وافتراضات لا تقوم على أساس.

ولكن واقع الحال ليس كذلك، فالمفروض بحسب النَّظرة الجديدة الإذعان بالأفكار الصَّائبة في عصر ما قبل العلم، فمعطيات العلم الحديث غيرُ متقاطعةٍ مع الأفكار والآراء القديمة، فإنَّ أرسطو مثلاً يرى أنَّ العقل لا يمكن أن يرد إلى مادَّةٍ، ويعرِّف الإدراك الحسّيّ بوصفه نشاطاً غير مادّيٍّ ـ كما فعل شرنغتون وأكلس ـ ، فيقول: "المراد بالحسّ ما له القدرة على أن يستقبل في داخله الأشكال الحسّيَّة من دون المادَّة"، ويرى أنَّ الفهم ليس نشاطاً مادّيّاً، ويؤكِّد ـ كما هو شأن بنفيلد ـ أنَّ العقل الإنساني ليس له عضو بدنيّ.

ويؤكِّد أرسطو كذلك أنَّ للإنسان قدرة على الاختيار الحرّ، وهو أمر يتَّفق مع إقراره بـ(لامادّيّة العقل)، وهو يميِّز بوضوح بين الإرادة والعواطف، مؤكِّداً أنَّ الإرادة هي شهوة عقلانيّة، ويعرِّف الاختيار بأنَّه قرار ناتج عن تشاورٍ داخل العقل، فيقول: "الاختيار رغبة مدروسة في الأشياء الّتي هي في متناولنا".

ويذهب أرسطو كذلك إلى أنَّ عناصر الشَّخصيَّة لا تكتسب إلَّا بالاختيار الحرّ فيقول: "العناصر الخارجيَّة تأتي من تلقاء نفسها والصُّدفة هي الّتي توجدها، ولكن ما من أحدٍ يكون عادلاً أو معتدلاً بفعل الصُّدفة أو من خلالها".

وهناك فقرات عديدة في كتابيه اللذين يتناولان الأخلاق والسِّياسة يورد فيها أسباباً لسموّ العناصر الرُّوحيَّة على كافّة العناصر المادّيّة، وهو يثني على حياة العقل والحياة الأخلاقيَّة ـ حيث يحكم العقل تصرُّفات الإنسان وعواطفه ـ ثناءً يفوق ثناءه على جميع أنشطة الإنسان الأُخرى.

٧ ـ إهمال النظرة القديمة (المادّيّة) لقيمة الخبرة العامّة

إنَّ الخبرة المشتركة بين النَّاس كافّة هي الّتي تشكل الأساس المطلق الّذي تقوم عليه المعرفة الإنسانيَّة.

ولكن النَّظرة القديمة قوَّضت وسفَّهت حجِّيّة الخبرة العامَّة، فبمجرد أن رسَّخت أقدامها بدأت بتقديم تفسيرٍ جديدٍ للمعلومات المستفادة من الخبرة العامَّة، مبرزةً بعضها ورافضةً بعضها الآخر، ورأيناها تقرّر لرجل العلم ولرجل الشَّارع على السَّواء ما هو حقيقيٌّ وما ليس بحقيقيٍّ، وتحدِّد المكان الّذي ينبغي له فيه أن يبحث عن إجاباتٍ لتساؤلاته، وتقرِّر نيابةً عنه ما الّذي يستطيع أن يتوقَّعه، وكيف ينبغي له أن يفسِّر النتائج؟

وبهذه الطريقة ألغت مادّيّة النَّظرة القديمة ـ تدريجيّاً ـ مهمَّة الخبرة العامَّة ذاتها.

وبسبب رفض النَّظرة القديمة للخبرة العامَّة لم يكن في المستطاع التَّغلُّب عليها إلَّا بسلطةٍ واحدةٍ فقط هي سلطة الخبرة العلميَّة المتخصِّصة، تلك الخبرة الّتي تشكِّل من خلال تطوُّرها مصدر النَّظرة الجديدة؛ حيث أثبتت المستجدَّات العلميَّة قصور النَّظرة القديمة، لتعذُّر المواءمة ما بين منهجها وما بين الحقائق الّتي كشفتها: نظريَّة النِّسبيَّة، وميكانيكا الكم، ومبحث الأعصاب، والفيزياء الفلكيَّة. وهكذا يصرّ يوجين فيغنر على أنَّه في فيزياء القرن العشرين: "قادت دراسة العالم الخارجيّ ذاتها إلى ما يفيد أن مضمون الوعي هو حقيقة مطلقة".

وعلى ذلك فإنَّ ضرورة الاستعاضة عن النَّظرة القديمة (المادّيّة) تنشأ عن أنَّ هذه النَّظرة بعد أن اختبرت على أوسع نطاق ممكن في جميع فروع العلم قد أخفقت في اجتياز امتحان التَّجربة.

٨ ـ اعتماد النَّظرة القديمة (المادّيّة) على حصانة اكتسبتها في إثبات نفسها

يرى أصحاب النَّظرة الجديدة في العلم أنَّه لَّما كانت مادّيّة النظرة العلميّة القديمة تشكل الأساس الّذي تقوم عليه جوانب شديدة التَّنوُّع من ثقافتنا فقد اكتسبت هالةً من الحصانة تعتمد عليها في إثبات نفسها، وتتمنَّع بها في مقابل الحجج الموضوعيَّة الّتي تنقضها ممّا يوجب الحاجة إلى جهدٍ شاملٍ لإثبات وجوه الخطأ فيها، وهذه الحصانة أدَّت إلى صعوبة اقتلاع مبتنيات المنهج المادّيّ من الأوساط العلميَّة.

وبذلك يجيب أصحاب النَّظرة العلميَّة الجديدة على سؤال يتوجَّه عليها، ومضمون السُّؤال: هو أنَّه مع توجُّه الملاحظات المتقدِّمة على المنهج المادّيّ للنَّظرة العلميَّة القديمة فلماذا لا يزال مستحكماً في أوساطٍ علميَّةٍ؟

فيجيب أصحاب النَّظرة الجديدة بأنَّ من العسير جدّاً تغيير نظرة كونيَّة متى أصبحت متوطِّدةً، كما أنَّ من الصَّعب دوماً إزالة خطأ مستحكمٍ في أيِّ ناحيةٍ من نواحي العلم، فحول نظريَّة الأثير في فيزياء نيوتن ـ تلك النَّظريَّة الّتي تشبَّث بها بعض العلماء بإصرارٍ رغم تناقضاتها الكثيرة ـ كتب ليوبولد أنفلد، يقول: "الأحكام السَّبقيَّة عميقة الجذور لا تزول بسهولة، فالفيزيائيّ في القرن التَّاسع عشر لم يكن على استعداد للتَّخلي عن نظريَّة الأثير، لم يكن في وسعه إنكار الأدلَّة المستمدَّة من التَّجارب، ولكنَّه كان يستطيع تغيير حجَّته". والأفكار السَّبقيَّة غير الممحَّصة في مجال العلوم تشكِّل خطراً مستديماً، كان أنطوان لافوازييه ـ أبو الكيمياء الحديثة ـ يحذِّرنا منه بقوله: "هذه الافتراضات الّتي ما برحت تتناقلها الأجيال جيلاً بعد جيل تكتسب وزناً إضافيّاً من تأييد الثِّقات لها إلى أن تقبل آخر الأمر كحقائق أساسيَّة حتَّى من جانب العباقرة". ولا تعدو مادّيّة النَّظرة القديمة أن تكون واحدة من هذه الافتراضات.

على أنَّ الخطأ في نظرة كونيَّة أخطر كثيراً منه في فرضيَّة عن الأثير ـ مثلاً ـ والخطأ في

نتيجة معيَّنة يتوصَّل إليها في نطاق علمٍ من العلوم شرٌّ هينٌ يسهل تصحيحه بتطبيق مبادئ أكثر رسوخاً.

أمَّا الأخطر من ذلك كثيراً فهو خطأ في منهج علم بعينه؛ لأنَّه يتضاعف كلّما استخدم هذا المنهج، وأمرُ تصحيحه أصعبُ كثيراً، ولكن الأسوأ من ذلك كلّه خطأ من نظرة كونيَّة؛ لأنَّ هذا الخطأ يؤثِّر في مناهج كافّة العلوم، وكذلك في المواقف والتَّوقعات في مجالات: الفنّ، والسِّياسة، والدِّين، وكلّ مستوى من مستويات الثَّقافة. والغلطة في نظرة كونيَّة هي بالضَّرورة خطأ معماريّ تنتج منه عشرات الأخطاء الأخرى.

وقد أبدى عالم الاقتصاد السّويديّ غونار مردال في كتابه: (المأزق الأمريكيّ) الملاحظة التَّالية، حيث قال ـ بعد أن استهجن العنصريَّة بعمليتها الزَّائفة ـ: "من المحتَّم أنَّ هناك أخطاءً أخرى من هذا القبيل لا حصر لها، أخطاءٌ لا يستطيع أيُّ إنسانٍ حيٍّ أن يستبيَّنها بسبب الضَّباب الّذي غلفنا به النَّوع الّذي نأخذ به من الثَّقافة الغربيَّة، فالمؤشِّرات الثَّقافيَّة قد حدَّدت الافتراضات الّتي ننطلق منها بصدد العقل والجسد والكون.

وهي تطرح الأسئلة الّتي نلقيها، وتؤثِّر في الوقائع الّتي نلتمسها، وتقرِّر التَّفسير الّذي نعطيه لهذه الوقائع، وتوجِّه ردود أفعالنا إزاء هذه التَّفاسير والاستنتاجات".

وهكذا هيمنت مادّيّة النَّظرة القديمة منذ عصر النَّهضة على ثقافتنا، فأثَّرت في اختيارنا للمناهج، وفي مقولاتنا الفكريَّة، وفي تخيُّلاتنا، بل فيما نستخدمه من مفردات، فمنذ أيام هوبز ـ مثلاً ـ تستخدم معظم الكتابات في علم النَّفس مفردات ميكانيكيَّة من غير أن يدرك أصحابها في الغالب أصلها المستمدّ من النَّموذج الآليّ للإنسان[1].

(١) وهذا بالذات هو التَّفسير الّذي يقدمه اللاجئ السّوفيتيّ يوري غلازوف حين يشرح كيف أنَّ قوة الماركسيَّة ـ مثلاً ـ لا تقوم على الحقيقة، بل على ضخامتها وعلى مزعوم احتكارها للكمال، يقول: "الاتِّحاد

الواقع العلميّ المعاصر والمستقبليّ بين النظرة القديمة والجديدة

يقول أصحاب النَّظرة الجديدة للعلم: إنَّ ثقافتنا في الوقت الرَّاهن تتأرجح بين النَّظرة القديمة والنَّظرة الجديدة؛ وذلك أنَّ علم الفيزياء ومبحث الأعصاب في القرن العشرين يعترفان باستقلال العقل، وعدم قابليَّة إرجاعه إلى مادَّة ـ على ما سبق الحديث عنه من قبل ـ غير أنَّ هناك فروعاً أخرى من المعرفة لا تزال إلى حدٍّ بعيدٍ خاضعةً لنفوذ النَّظرة القديمة، وبعض العلماء يناصر النَّظرة الجديدة بوضوح وثبات، وكان هؤلاء أوَّل مَن تخطى النَّظرة القديمة؛ لأنَّ كشوفهم العلميَّة الكبرى قادتهم إلى التَّخلّي عن المادّيّة، ومن المفكّرين المعاصرين مَن يواصل عمله بشكل يكون كلّيًا ضمن إطار النَّظرة القديمة، كما أنَّ هناك آخرين يعترفون ببعض عناصر النَّظرة الجديدة، ولكنَّهم يحاولون الاحتفاظ بالإطار العام لمنحى النَّظرة القديمة.

السّوفيتي هو بلد الأيديولوجيَّة الماركسيَّة اللينينيَّة الرَّسميَّة، هذه الأيديولوجيَّة الّتي تتغلغل في كافة مستويات المجتمع تغلغلاً شاملاً ومستعصياً قد يفوق تغلغل الدِّين في ظلِّ أيِّ حكومة كهنوتيّة. وهناك أناس كثيرون يتراءى لهم أنَّ التَّلقين الماركسيّ يسري في عروقهم، ولكن حتَّى هذا الشعور بأنَّهم أشربوا فيضاً من الأيديولوجيَّة الماركسيَّة لا يمدَّهم بأيِّ قوةٍ للصُّمود أمامها، فمن الخصال الّتي يتسمّ بها المواطن السّوفيتي أنَّه ينتقد النِّظام أو أيديولوجيته في بعض تفاصيلها، ولكنَّه لا ينتقده أبداً في مجمله، وكلّما تعمّق الفرد في دراسة الماركسيَّة اللينينيَّة تفاقم إحساسه بأنَّه ـ رغم معارفه وخلفيَّته ـ عاجز عن الإطاحة بالتُّراث الماركسيّ؛ ذلك أنَّه يشعر برهبةٍ استثنائيَّة إزاء تصوُّره أنَّه سيجد نفسه في الخواء دون أيِّ نظريةٍ أو أيديولوجية البتة، إذ ليس لديه أيِّ شيءٍ يستعيض به عنها ـ لا نظريَّة مقبولة ومختبرة، ولا منظور عالميّ له مثل هذه السِّمات".

والماركسيَّة لا تعدو أن تكون ضرباً واحداً من مادّيّة النَّظرة القديمة، ولكنَّها مثال جليٌّ على صعوبة الانفكاك من نظرة كونيَّة مستحكمة. صحيح أنَّ المرء قد يختلف مع النَّظرة السَّائدة في حضارته إلى العالم، بل قد يكافحها، ولكنَّه لن يكون في أيِّ حينٍ صنواً لها كقوَّة اجتماعيَّة.

على أنَّ التَّرابط القائم داخل النَّظرة القديمة من جهة وداخل النَّظرة الجديدة من جهةٍ أخرى يجعل قيام تسوية لا تناقض فيها بين النَّظرتين أمراً بعيد الاحتمال.

أمَّا فيما يتعلَّق بالمستقبل فلا تزال هناك أشياءٌ كثيرة عن المادَّة ينبغي اكتشافها، ولكن المادّيّة ذاتها تبدو كأنَّها أصيبت بالإرهاق. صحيح أنَّها تستطيع أن تبقى، ولكنَّها لن تبقى إلَّا على حساب تحوُّلها لتصبح تدريجيّاً أكثر ضيقاً، وأشد تعصّباً وظلاميّة. أمَّا النَّظرة العلميَّة الجديدة من جهة أخرى، فينتظر لها مستقبل مرموق، وقد رأينا كيف أنَّها غيَّرت بالفعل طبيعة الفيزياء المعاصرة، ومن المنتظر أن تتَّجه حقول المعرفة الّتي قولبت نفسها على غرار الفيزياء القديمة إلى التَّكيُّف في نهاية الأمر مع الفيزياء الجديدة بكلّ ما يترتَّب على ذلك من نتائج، فأوّليَّة العقل تعطي لكافة العلوم منظوراً جديداً ونوراً جديداً.

والنَّظرة الجديدة تبشِّر بتحرير وإنارة كلّ حقلٍ من حقول المعرفة ميسِّرةً بذلك قيام نهضة حقيقيَّة في عصرنا.

هذا توصيف موجز لرأي العلم في شأن حقيقة الإنسان واتِّصافه بالإرادة الحرَّة والقيم الرُّوحيَّة واشتماله على البُعد الرُّوحيّ، كما رصده بعض الباحثين المهتمّين بالموضوع.

وبذلك يتَّضح إقرار العلم في نظرته الجديدة بهذه العناصر الثَّلاثة كما هو موضع إقرار الدِّين.

وبذلك يتمُّ المدخل الّذي رسمناه للبحث.

(١) البُعد الأخلاقيّ في كيان الإنسان

البُعد الأخلاقيّ في كيان الإنسان

(البحث الأوّل): ـ في الحديث عن حقيقة الإنسان ـ في اشتمال الوجود الإنسانيّ على البُعد الأخلاقيّ بامتلاكه للإرادة الحرَّة والضَّمير الأخلاقيّ.

يتَّصف الإنسان وفق الانطباع العقلانيّ العامّ بصفات عديدة تعتبر جملةً منها مختصَّة به بين الكائنات الحيَّة، وهي أربع على الإجمال:

١ ـ المشاعر الرَّاقية، من قبيل الفرح، والحزن، فهي لا تحصل إلَّا في الإنسان، وقيل بحصول بعض مستوياتها في بعض الحيوانات الأُخرى.

٢ ـ الإدراكات الرَّاقية، من قبيل التَّفكير وأنواعه: كالتَّجريد، والتَّحليل، والفرز، والتَّركيب، والافتراض، والمقارنة، والتَّشبيه، وهو ممّا يختصّ بالإنسان أيضاً.

٣ ـ الضَّمير الأخلاقيّ، والمراد به قوَّة تتضمَّن لياقات للسُّلوك تتمثَّل في القوانين والقيم الأخلاقيَّة، ويتميَّز الإنسان بهذه الخصلة عن الحيوانات، فالحيوانات تحكمها غرائزها، فهي القانون النَّافذ والحاكم على سلوكها، وأمَّا الإنسان فهو ـ رغم واجديَّته لتلك الغرائز ـ واجد لقوَّةٍ أخرى تكون هي الهدي الّذي يشعر الإنسان أنَّ عليه أن يسير وفقه، وهو الضَّمير الأخلاقيّ.

٤ ـ الاختيار أو قل الإرادة الحرَّة، والمراد بها قدرة الإنسان على التحكُّم في أفعاله، بمعنى أنَّ الغرائز الإنسانيَّة والضَّمير الأخلاقيّ لا يؤدّي إلى صدور مقتضاها من الإنسان بنحوٍ حاسم، كما هو الحال في الحيوانات، بل يتوقَّف على فعلٍ نفسيٍ كأن يلتزم بعقيدة معيَّنة أو يعزم على فعل شيءٍ معيَّن، فهذا الاعتقاد والعزم فعل للنَّفس يمارسه بإرادته، وليس شعوراً محضاً على حدِّ غيرها من المشاعر المفروضة.

وما هو محلُّ الاهتمام هنا هو الصِّفتان الأخيرتان؛ لأهمّيّتهما في شخصيَّة الإنسان، وبنائه الفكريّ والنَّفسيّ ووقوعهما محلّاً للتَّشكيك في كلمات بعض علماء الطَّبيعة وغيرهم.

فهنا أمران:

ثبوت الإرادة الحرَّة للإنسان

الأمر الأوَّل: حول ثبوت الإرادة الحرَّة للإنسان.

والمراد بالإرادة الحرَّة: الإرادة الّتي يستطيع الإنسان من التَّحكُّم بها، ولا ينساق إليها من خلال دوافعه الغريزيَّة.

وبتعبيرٍ آخر: الإرادة الحرَّة هي إرادة لا تنبعث عن الدَّوافع النَّفسيَّة الجاهزة انبعاثاً قهريّاً، بل يستطيع المرء من مقاومة تلك الدَّوافع، وإعطاء زخم للضَّعيف في مقابل القويّ منها.

ويقابلها الإرادة المقهورة، وهي إرادة ينزلق إليها الإنسان من الدَّوافع النَّفسيَّة الجاهزة الّتي خُلق عليها، أو حدثت في أثر العوامل المحيطة بالإنسان الّتي لم يكن له خيار في شأنها.

والانطباع الإنسانيّ العامّ يجري على إثبات حرِّيَّة الإرادة للإنسان.

ولكن هناك قول في الفلسفة وبعض العلوم الطَّبيعيَّة ينكر الإرادة الحرَّة للإنسان، ويرى أنَّ الإنسان محكومٌ ومندفعٌ في ما يعمله من الدَّوافع الفطريَّة الجاهزة الّتي وُلد عليها والدَّوافع الّتي اكتسبها بغير اختيارٍ في البيئة الّتي عاش فيها ولُقِّن بها، فهو يتدحرج منذ نشأته وولادته من تصرفٍ إلى آخر حسب ما تمليه تلك الدَّوافع، ولا يستطيع الإفلات منها.

شواهد ثبوت الإرادة الحرَّة للإنسان

والصَّحيح هو الانطباع الأوَّل؛ بالنَّظر إلى مجموع أمور:

الأوَّل: إنَّ كلَّ إنسانٍ يجد بالتَّأمُّل الوجدانيّ الشَّامل أنَّه يمارس اختياراً حرَّاً في أفعاله، ويرى أنَّ دواعيه وإن كانت مؤثرةً في تلك الأفعال ولكنَّها ليست الفاعل الحاسم فيها. ويتمثَّل ذلك بوضوح في حالات التَّرديد الّتي يخيَّر الإنسان فيها بين موقفين، ويستقرُّ في النِّهاية على أحدهما.

الثَّاني: إنَّه لا شكّ في تحميل الإنسان الرَّاشد مسؤوليَّة أعماله وتصرُّفاته وسلوكيَّاته، كما يتمثَّل ذلك في استحسان تلك الأعمال أو استقباحها من قبل عامَّة العقلاء، فإنَّ التَّحسين والتَّقبيح فرع اختياريَّة العمل، ومن ثَمّ لا يتحقَّقان تجاه أفعال الحيوانات أو الإنسان غير البالغ حدَّ الرُّشد كالأطفال، فلو أنَّ إنساناً صفع آخر ظُلماً لكان مذموماً من العقلاء عامَّة، ومن قبل المتضرِّر بهذا التَّصرُّف خاصَّة، ولا يقبلون له عذراً على أساس أنَّ هذا الفعل كان نتيجة نزعاتٍ فطريَّة وأخرى مكتسبة في أثر البيئة الّتي عاشها من دون اختيار له فيها.

ويتمثَّل ذلك أيضاً في الأحكام القانونيَّة والجزائيَّة الّتي تبتني عليها إدارة المجتمع الإنسانيّ، فإنَّ استحقاق الإنسان للعقاب على العمل ليس لكونه وسيلةً للرَّدع فحسب ـ نظير ردع الحيوانات عن بعض الأشياء من خلال إلحاق بعض الأذى بها ـ وإنَّما هو مبنيٌّ على تحميل الفاعل مسؤوليَّة عمله.

الثَّالث: إنَّنا نعتقد أنَّ مَن أنكر الإرادة الحرَّة للإنسان لن ينسجم عمله وسلوكه وتعامله العامّ في الحياة مع هذا الرأي، فهو يتعامل مع نفسه على أساس أنَّه حرٌّ فيما يفعل، ومن ثَمَّ يتحمَّل مسؤوليَّة عمله إذا ارتكب خطيئةً وسلوكاً مشيناً، وكذلك يتعامل مع الآخرين: من أزواجٍ، وأولادٍ، وأصدقاء، وعامَّة المجتمع، فهو يستحسن أعمالهم أو

يستقبحها بالنَّظر إلى نوع العمل، ويحمِّلهم مسؤوليَّة أعمالهم.

وعليه فإنَّ إنكار الإرادة الحرَّة إنَّما هو موقف نظريّ بحت، ينشأ عن التَّعقيدات الّتي يبتلى بها الباحثون في مقام تحليل الظَّواهر المختلفة، حيث إنَّهم قد يقعون في إنكار البديهيَّات العقليَّة العامَّة.

مستندات إنكار الإرادة الحرَّة ونقدها

وما استندوا إليه في وجه إنكار الإرادة الحرَّة وجوه:

الأوَّل: إنَّ الإنسان ينشأ غير مختارٍ؛ إذ لا اختيار له منذ تكوِّنه، وولادته، وصغره حتَّى زمان اكتسابه الوعيّ والرُّشد والقرار المستقلّ. لكن في هذه المرحلة أيضاً لا يملك اختياراً حقيقيَّاً؛ لأنَّه يكون حاملاً للدَّواعي الفطريَّة والأُخرى الاكتسابيَّة الّتي تسوقه إلى الجهة الملائمة لها، فكيف يكون مختاراً؟

والجواب: أنَّ الإنسان عند بلوغ الرُّشد وإن كان يتأثَّر بالعوامل الجاهزة الموجودة في نفسه ممَّا فُطر عليها أو اكتسبها بحكم البيئة والتَّربية، إلَّا أنَّ تأثير هذه العوامل في نفسه ليس على وجه السَّببيَّة التَّامَّة الّتي لا تتخلَّف، بل تكون له قدرة في مساحة محدَّدة على التَّحكم بعمله وسلوكه، فيمكن له أن يختار التَّأثُّر بالدَّاعي الأضعف دون الأقوى، كما نشعر بذلك من أنفسنا وجداناً.

بل يستطيع الإنسان من تنمية بعض الدَّواعي في نفسه على بعضٍ من خلال العوامل المؤثِّرة: مثل اختيار البيئة الّتي يعيش فيها، والمظاهر الّتي يراها، والأشخاص الّذين يكوِّن الصَّداقة معهم، وهذا كلُّه أمر مشهود.

الثَّاني: إنَّ كلَّ شيءٍ يحدث في هذا الوجود فله سبب تامٌّ يؤدِّي إليه، والمراد بالسَّبب التَّامّ هو السَّبب المستجمع لعناصر التَّأثير، فإذا حدث مرض في الكائن الحيّ فله سبب

أدَّى إليه، وإن سقط شيءٌ من مكانه فهو لسببٍ أدَّى إلى سقوطه، وهكذا.. وأمَّا السَّبب النَّاقص فلا يؤدّي إلى حصول الشَّيء بطبيعة الحال؛ لعدم استجماعه لعناصر التَّأثير.

وهذا المعنى ينطبق على إرادة الإنسان، فهذه الإرادة تنشأ عن عوامل باعثة لها، وتلك العوامل لا بدَّ أن تكون سبباً تامَّاً لها؛ إذ لا يحصل الشَّيء من دون حصول سببه التَّامّ. ثُمَّ لتلك العوامل بدورها عوامل سابقة أدَّت إليها، وهكذا يرجع الأمر إلى عوامل أُخرى سابقة حتَّى ينتهي إلى عوامل فطريَّة كانت مع الإنسان عند نشأته أو مكتسبة حصلت في أثر التَّربية والبيئة في صغره، وذلك يدلُّ على أنَّ الإنسان منذ نشأته يندفع وفق العوامل الفطريَّة والمكتسبة إلى حالةٍ بعد أُخرى حتَّى يصل إلى العمل الّذي ارتكبه، فيكون هذا العمل صادراً منه من دون حرِّيَّةٍ له في ارتكابه؛ لانتهائه إلى عوامل متسلسلة منذ نشأته يستتبع كلّ سابقٍ لاحقه لا محالة.

والجواب: أنَّ نشأة كلّ حادثٍ عن سببٍ تامٍّ صحيحٌ في غير الفاعل المختار، ولكنَّ الفاعل المختار ـ بحكم كونه مختاراً ـ لن يكون محكوماً بالانسياق إلى الدَّوافع النَّفسيَّة الموجودة بشكلٍ تلقائيٍ؛ لأنَّ اختياره يقتضي وجود مساحة له في داخله يمكن أن يناور فيها، وليس محصوراً في اتِّجاهٍ معيَّنٍ، وإلَّا لوقع المرء في فعلٍ بعد فعلٍ وتصرُّفٍ بعد آخر؛ انطلاقاً من أقوى الدَّوافع القائمة في مرحلة الشُّعور أو اللاشعور الذِّهنيّ، فيكون مثل الماكنة الّتي تنتقل من حركةٍ إلى أُخرى، ولم يكن هناك مجالٌ لأن يتأمَّل أو يتريَّث في أيِّ عمل، فهو ـ مثلاً ـ إذا كان العامل الأقوى في نفسه أن يأكل شيئاً أكله دون تريُّث وإن تردَّد في أن يبقى في البيت أو يخرج تأثَّر بأقوى العاملين في نفسه ولو بحسب العقل الباطن، وهكذا ينتقل من عملٍ إلى عملٍ آخر بشكلٍ متتالٍ، وهذا أمر يخالف الوجدان.

على أنَّنا إذا تأمَّلنا في أنفسنا في حالات التَّردُّد في شيءٍ ثُمَّ اختيارنا لأحد الخيارات نشهد بالوجدان أنَّنا لسنا محكومين بأقوى الدَّوافع الموجودة في نفوسنا، وإلَّا لم نتوقَّف ولم

نتردَّد في حالٍ إلَّا في حال تساوي الدَّوافع في نفوسنا، بل لا محلَّ للتَّرديد في حال التَّساوي أيضاً؛ إذ لا يمكن لنا حينئذٍ اختيار أيٍّ واحدٍ منهما، وهذا أمرٌ غير وارد.

وعليه فإنَّ الإنسان قادرٌ على أن يرجِّح العمل وفق داعٍ دون الآخر وإن كان ذاك الدَّاعي أقوى(١).

الثَّالث: إنَّ الإنسان موجود مادّيّ، وعالم المادَّة عالم جبريّ، بمعنى أنَّ الشَّيء لا يحصل فيه إلَّا بعد حصول سببه التَّامّ، فإذا حصل سببه التَّامّ لم يتخلَّف عنه، وهذا أمرٌ مشهودٌ في عالم الكائنات غير الحيَّة، فالعوامل الكيميائيَّة والفيزيائيَّة إذا اكتملت أدَّت إلى نتائجها لا محالة، كما أنَّ الظَّواهر الكيميائيَّة والفيزيائيَّة لن تتحقَّق إلَّا إذا تحقَّقت أسبابها، فإذا تحقَّقت أسبابها لم تتخلَّف، وكذلك الحال في عالم الكائنات الحيَّة سواء في بُعدها التَّلقائيّ، مثل النَّشاطات الخلويَّة الجارية في أجسامها، أو في بعدها الإراديّ كما في أفعال الحيوانات، فإنَّ الحيوان إنَّما يندفع إلى عمل إذا كان السَّبب النَّفسيّ البَّاعث له تامَّاً، ولن يتخلَّف عنه حينئذٍ، وهذا ينطبق على الإنسان أيضاً، فهو أيضاً من الموجودات المادّيّة، فكلُّ ما يفعله ينساق إليه وفق العوامل الّتي ترتَّبت في نفسه من قبل وفق درجة قوَّتها وضعفها، ولا معنى لاختيارٍ حقيقيٍّ له فيما يفعله أصلاً.

وهذا الوجه أيضاً خاطئ؛ من وجوه:

١ ـ إنَّ هذا الوجه على الإجمال مجابهةٌ للبَّديهة القاضية باختيار الإنسان فيما يمارسه.

٢ ـ على أنَّ كون الإنسان موجوداً مادّيّاً محضاً ليس أمراً ثابتاً ومفروضاً سلفاً، بل يتوقَّف على دراسة مقوِّماته وصفاته لملاحظة مدى الطَّابع المادّيّ فيها، وهذه الدِّراسة تؤدِّي إلى نفي كونه مادّيّاً محضاً، على ما سيأتي شرحه.

---

(١) وهناك أبحاث فنّيَّة في تعقيب هذا الوجه لا يسعها هذا الكتاب.

٣ ـ وقد يضاف إلى ذلك أنَّ كون الإنسان موجوداً مادّيّاً بنفسه لا ينفي عنه صفة الاختيار والإرادة الحرَّة بعد أن كانت هذه الصِّفة حالة معاشة بشكل وجدانيّ.

هذا، وقد أنكر جمع من علماء فيزياء الكمّ وجود تعيُّنٍ قهريٍّ لما يتَّفق في عالم ما دون الذَّرَّة، فعلى هذا الرَّأي لن تكون الجبريَّة صفة مطَّردة في عالم المادَّة.

لكنّ هذا الرَّأي غير صائب.

الرَّابع: إنّ إرادة الإنسان لأيِّ عملٍ يقترن بعمليَّات كيميائيَّة وفيزيائيَّة في دماغه ـ على ما رصده الطِّبُّ الحديث بوضوح ـ وهذا يدلّ على أنَّ هذه الإرادة إنَّما هي عمليَّة مادّيّة تنشأ عن التَّغيُّرات المادّيّة الطَّارئة في الدَّماغ، شأن سائر نتائج التَّغيُّرات الفيزوكيميائيَّة، ولا يمكن حينئذٍ أن يكون أمراً اختياريَّاً.

ويلاحَظ على هذا الجواب: أنَّ اقتران النَّشاطات النَّفسيَّة والعقليَّة بالنَّشاطات الجسميَّة المادّيّة لا يدلُّ على أنَّ تلك النَّشاطات تابعة لهذه النَّشاطات المادّيّة، بل يجوز أن تكون هي الباعثة لها والمسبّبة في حصولها؛ لأنَّ اقتران البُعد الرُّوحيّ والجسميّ في الإنسان يجعل الظَّواهر الرُّوحيَّة مرافقة لتغييرات جسميَّة، كما أنَّ كثيراً من التَّغيُّرات الجسميَّة تكون موجِبة لأمور روحيَّة.

بل هذا هو الّذي يظهر بالنَّظر الجامع في النَّشاطات النَّفسيَّة والعقليَّة، فهذه النَّشاطات قد تبدأ في النَّفس والعقل، وتتمثَّل في الجسد، نظير التَّفكير السَّلبيّ للإنسان الّذي يولِّد اختلالات في وظائف الأعضاء، كما أنَّها قد تكون نتيجةً لتغييرات في الجسد، نظير تناول الأدوية الكيميائيَّة النَّفسيَّة المؤثِّرة على نشاط الدَّماغ.

بل هذا المعنى هو الّذي يشهد به الطِّبّ الحديث، كما سيأتي الحديث عن ذلك في البحث الثَّاني.

إذن، يتحصَّل ممّا تقدَّم أنَّ الإرادة الحرَّة للإنسان هي على الإجمال بديهة وجدانيَّة،

وعليها يبتني تحميل الإنسان مسؤوليَّة أعماله وسلوكيَّاته ـ كما تتضمَّنه القوانين التَّشريعيَّة، وتجري عليه الأعراف العقلائيَّة كافَّة ـ ومن الخطأ الفاحش جعل هذه الإرادة وليدة التَّغيُّرات الفيزوكميائيَّة في الدَّماغ.

الضَّمير الأخلاقيّ للإنسان

الأمر الثَّاني: حول الضَّمير الأخلاقيّ للإنسان.

إنَّ الانطباع الإنسانيّ العامّ يجري على إثبات الضَّمير الأخلاقيّ للإنسان، فهذا الضَّمير ينطوي على استحسان الإنسان لأمورٍ واستقباحه لأمورٍ أُخرى، فكلُّنا نجد من أنفسنا الشُّعور بحُسن الصِّدق وقُبح الكذب، فيثير الصِّدق في القول والسُّلوك في نفوسنا مشاعر الاستحسان، ويثير الكذب فيها مشاعر الحزازة والاستقباح.

وكذلك كلُّنا يجد من نفسه الشُّعور بحُسن الوفاء بالالتزام والعهود والمواثيق والأمانات، وقُبح الخيانة والغدر والنَّكث، وعلى قيمة الالتزامات تدور المعاقدات الجارية بين النَّاس، مثل العقود الماليَّة، والزَّواج، والعقود المنظِّمة لحالات السِّلم والحرب، فالنَّاس يطالب بعضهم بعضاً بالالتزام بالمعاملات الماليَّة الّتي ينجزونها، كما أنَّ الأزواج يرون لبعضهم حقوقاً واستحقاقات بموجب الزَّواج يكون عدم الإيفاء فيها خيانةً ونكثاً، فعلى الإيفاء بالالتزامات تدور رحى الحياة الإنسانيَّة في علائقها وارتباطاتها.

نماذج من القيم الإنسانيَّة

ومن جملة القيم الّتي نجدها جميعاً قُبح الاعتداء على الغير، سواء كان ذلك بقتله، أو إيذائه جسديَّاً، أو هتك سمعته، أو اتِّهامه، أو نحو ذلك، فهذا المعنى في أصله أمر مشهود يتَّفق عليه النَّاس جميعاً، ولا يسع لأحدٍ أن ينكر قُبح الاعتداء على الآخرين بغير حقٍّ

وبشاعته واستهجانه. نعم، قد يخطئ البعض فيظنُّ بعض ما لا يستحقُّه استحقاقاً له، وقد يغالط نفسه في ذلك، ولكن ليس هناك مَن لا يستقبح إيذاء الآخرين من غير شبهة ولا عذر.

ومن القيم الفاضلة الإحسان إلى الآخرين، لا سيّما المحتاجين، كالمرضى، والفقراء، وغيرهم، فللإحسان إلى الآخر والإيفاء بحوائجه وإغاثته على تخليصه من الشِّدة أو تخفيفها عنه حُسناً لا يُنكَر في النَّفس الإنسانيَّة، وصاحب الإحسان ممدوحٌ عند العقلاء كافَّة، يُثني الجميع على فضله ومعروفه، ومن جملة وجوه الفضل الانتصار للمظلوم وإعانته على الظَّالم.

ومن القيم الفاضلة مجازاة الإحسان بالإحسان شُكراً، فمَن جازى معروفاً أُسدي إليه بمعروف مثله أو زاد عليه استحسن عمله العقلاء، ورأوا أنَّه عمل عملاً جميلاً وفاضلاً، كما في إسداء المعروف إلى الوالدين والأساتذة وغيرهم.

ومن القيم الفاضلة أيضاً مراعاة العفاف بمراتبه المختلفة، سواء كان العفاف في المظهر، أو في السُّلوك، فالرَّغبة إلى الجنس الآخر هي صفة إنسانيَّة وفطريَّة، ولكن لا يحسُن الانفلات في إبداء هذه الرَّغبة بالتَّعرِّي أمام الآخرين، أو الحركات المشينة بمحضرهم، أو الانسياق إلى التَّصرُّف الغريزيّ مع الآخر كما تفعل الحيوانات، فهناك حدودٌ دُنيا للسُّلوك الإنسانيّ في هذا الجانب يجدها الجميع في ضمن أعراف اجتماعيَّة متعارفة عند جميع الأقوام.

فهذه جملة من أصول القيم الإنسانيَّة الّتي يتَّفق عليها العقلاء، وهي أصول القوانين البشريَّة والدِّينيَّة كلِّها، كما هي أصول الأخلاقيَّات السَّائدة بين النَّاس.

فالضَّمير الإنسانيّ هو منبع القانون والأخلاق.

وتختلف منطويات الضَّمير الإنسانيّ واقتضاءاته عن مقتضيات الغرائز. فمقتضيات الضَّمير عموماً لا تتعلَّل في النَّفس الإنسانيَّة بالمصالح والانتفاعات الفرديَّة، بل هي

بالعكس تحدِّد هذه النَّزعات في الإنسان، وتتَّصف بالطَّابع التَّضحويّ.

بل إذا اندفع الإنسان عن دافع النَّفع الدُّنيويّ المحض في الأعمال المستحسنة فإنَّه يقلِّل من قيمة العمل، فمَن ينفق على الفقراء لأجل غايات سياسيَّة لن يكون عمله ذا قيمة لدى العقل وإن حقَّق بعض المصلحة للفقير. ومَن وفى بحقوق الآخرين وفق التزاماته خشيةً منهم فإنَّه ـ رغم مطابقة عمله هذا للعدل ـ لا يكون له تلك القيمة المعنويَّة وإن لم يكن انتهك حقَّ الغير، وهي نقطة إيجابيَّة على كلِّ حال.

وليست نسبة الضَّمير الإنسانيّ إلى سائر الغرائز نسبة النِّدّ إلى النِّدّ، كنسبة الغرائز بعضها إلى بعضٍ عند تعارض مقتضياتها، فقد تقتضي غريزةٌ ما كغريزة الطَّعام الاشتغال بالأكل بينما غريزة طلب الرَّاحة تقتضي الاستراحة للنَّوم عند التَّعب الشَّديد، فينساق الإنسان لأقوى الغريزتين اقتضاءً. ولكن إذا تعارضت قيمة مع غريزة فإنَّ القيمة تكون في موقع الحاكم على الغريزة، فهو بمثابة القانون الدَّاخليّ في الإنسان، والغرائز هي من جملة الأمور المحكومة بهذا القانون وفق قواعد لا يسع المقام شرحها.

واتِّصاف الإنسان بالضَّمير الأخلاقيّ يُعتبَر بديهةً وجدانيَّة ميسَّرة وواضحة.

ولكن هناك من الباحثين في بعض العلوم الطَّبيعيَّة كالأحياء، أو الإنسانيَّة كالفلسفة والنَّفس مَن أنكر وجود هذه القوَّة في الإنسان، وفسَّر هذه المشاعر بتحليلات نفسيَّة من قبيل نشأتها عن التَّلقينات النَّفسيَّة، ورجوعها إلى ضربٍ من الأنانيَّة الخفيَّة الّتي يتأثَّر فيها الإنسان عن دوافعٍ كامنة في العقل الباطن، وقد سبق ذكر كلام فريق من هؤلاء.

شواهد ثبوت الضَّمير للإنسان

والصَّحيح هو الموقف العقلانيّ العامّ، كما ينبِّه عليه شواهد:

الأوَّل: إنَّ اتِّصاف الإنسان بالضَّمير الأخلاقيّ ـ كما قلنا ـ بديهة وجدانيَّة عامَّة

يجدها جميع العقلاء من أنفسهم، ويجرون عليها في سلوكيَّاتهم، كما يتَّضح من خلال المبادئ الّتي تقدَّم عرضها، والانتباه إلى ابتناء القانون والأخلاق عليها، وهما الأصلان المنظِّمان للحياة الإنسانيَّة الخاصَّة والعامَّة.

وينبغي أن يعتبر هذا الأصل أوضح في هذا العصر بعد انتشار الثَّقافة والتَّمدُّن، وميل المجتمع الإنسانيّ بشكلٍ عامّ إلى الاتِّفاق على أصول حقوق الإنسان.

وليس هناك من قيمةٍ لوجود رأيٍ مخالفٍ في العلم في مثل هذه الحالات؛ فإنَّ أهل العلم يتعرَّضون لضغوطٍ في أثر قصدهم تفسير الظَّواهر المختلفة أو في مقام سعيهم لإيجاد تفسيرٍ مطَّردٍ للظَّواهر المتعدِّدة، ومن ثَمَّ فقد يقعون في إنكار بعض البديهيَّات الوجدانيَّة سعياً في حلِّ المشكلة الفكريَّة، ولذلك أمثلة كثيرة كما أوضحنا ذلك في بحث القواعد الفطريَّة العامَّة للمعرفة الإنسانيَّة والدِّينيَّة.

وعليه فلا يصحُّ من عامَّة النَّاس العقلاء والنَّابهين أن يتوقَّفوا في مثل هذه الحالات بما يقع من مخالفة بعض أهل العلم؛ فالبداهة الوجدانيَّة في مسائل من هذا القبيل أقرب إلى الإصابة من رأي بعض أهل العلم في خضمِّ الأبحاث التَّحليليَّة الغامضة.

بل الواقع أنَّ الاعتمادَ على مثل هذا الرَّأي، سواء كان ذلك بالوثوق به أو بما يبتني عليه من المواقف الاعتقاديَّة **يمثلُ** تهافتاً منطقيَّاً في مبتنيات الإنسان؛ لأنَّنا جميعاً نتعامل مع الآخرين في ما نتمسَّك به من حقوقٍ ونفي به من واجباتٍ على أساس هذه المبادئ الوجدانيَّة، فهذه المبادئ تنظِّم العلاقة بين الآباء والأبناء، وبين الأزواج وزوجاتهم، وبين الأصدقاء والجيران، والشُّركاء بعضهم مع بعض، وبين المتعاملين بالمعاملات الماليَّة وغيرها.

فالقيم الإنسانيَّة ـ سواء في مستواها المؤكَّد المعبَّر عنها بالقيم الإلزاميَّة والقانونيَّة، أو في مستواها الّتي هي دون ذلك المعبَّر عنه بالأخلاق ـ **هي جزء مشترك من كياننا ووجداننا**

جميعاً، فلو اعتمدنا على نظريَّات معرفيَّة واعتقاديَّة لا تؤمن بأصالة هذه القيم واعتبارها، وتنطلق من موقف التَّشكيك أو الإنكار تجاهها كان ذلك تهافتاً في مبتنياتنا وسلوكنا.

الثَّاني: إنَّ من جملة العلائم العامَّة لعدم مصداقيَّة الرَّأي في المواضيع الوجدانيَّة التَّهافت بين رأي الباحث وسلوكه العمليّ، نظير ما يزعمه بعض الباحثين في الفلسفة من عدم الثِّقة بإدراكات الإنسان، لكنَّه يجري عملاً على الثِّقة بإدراكه.

وهذا الوصف ينطبق على مَن ينكر القيم الأخلاقيَّة النَّبيلة، فلو عشت مع هؤلاء ترى أنَّهم ينطلقون مع الآخرين من الحقوق الأخلاقيَّة الثَّابتة لهم وعليهم تجاه: أزواجهم، وأولادهم، وأصدقائهم، وزملائهم، ومدرائهم، وجيرانهم، وسائر مجتمعهم، فهم يقدِّرون الأعمال الفاضلة مثل: الصِّدق، والوفاء بالالتزام، والإحسان إلى الآخر، واحترام الوالدين. ويستهجنون الأعمال الخاطئة: كالكذب، والتُّهمة، والخيانة، والاعتداء.

وهذا ينبِّه على أنَّهم إنَّما وقعوا في إنكار القيم الأخلاقيَّة نظريَّاً، من جهة الصُّعوبات الّتي يواجهها الباحث في الأبحاث التَّحليليَّة النَّظريَّة حتَّى في شأن الأمور الواضحة والبديهيَّة على الإجمال. ولكنَّها ثابتة في عقولهم وضمائرهم، وهم يندفعون منها من حيث يحتسبون ولا يحتسبون.

الثَّالث: إنَّ البحث الاستقرائيّ في أحوال الأمم المختلفة ينتهي إلى اكتشاف مشاركة الجميع في أصول الأخلاق وضرورة رعايتها، فلا تجدُ أمةً إلَّا وهي تبني على أصل ترجيح الصِّدق، وإيجاب الوفاء بالالتزام، وتقبيح إيذاء الغير دون مبرِّر، واستحسان العفاف، إلى غير ذلك من القيم المشتركة بين المجتمعات الإنسانيَّة كلِّها، ولو كانت هذه القيم مشاعر مكتسبة لم يطَّرد على هذا الوجه في المجتمع البشريّ.

ولا يضرُّ بهذا الاستشهاد ما يقع في كلِّ المجتمعات من الانتهاك الكثير لجملة من هذه القيم؛ لأنَّ هذا الانتهاك لا يقع في شأن القيمة على وجه مطلق وشامل، بل في

حدودها وفي العمل بها، ويقترن نوعاً بضرب من التَّبرير الّذي يفصح عن الإذعان بأصل القيمة.

إذن، يصحُّ القول: إنَّ اتِّصاف الإنسان بالضَّمير الأخلاقيّ بديهة وجدانيَّة كبرى.

احتجاجات إنكار القيم الأخلاقيَّة ونقدها

وهناك احتجاجات ضعيفة لمنكريّ القيم الأخلاقيَّة:

الأوَّل: ما يبتني على إنكار الإرادة الحرَّة؛ وذلك لأنَّه إذا لم يكن للإنسان إرادة حرَّة لم يكن هناك معنى لأن يكون هناك ضمير يحدِّد له السُّلوك الملائم الّذي ينبغي أن يسير عليه.

ويلاحظ على هذا الوجه: أنَّ إنكار الإرادة الحرَّة للإنسان ليس صحيحاً، بل هو مخالف مع الوجدان الّذي يجده كلّ إنسانٍ من نفسه، ومن ثَمَّ يُحمَّل الإنسان مسؤوليَّة عمله، ويُحمد على العمل النَّبيل كما يُذمُّ على العمل الخاطئ.

الثَّاني: أنَّ الدِّراسات النَّفسيَّة تدلُّ على أنَّ الإنسان في نفسه لوحة بيضاء لا نقش فيها غير الغرائز الّتي يحافظ من خلالها على نفسه ونوعه مثل: غريزة الأكل، والشُّرب، والزَّواج، والأُمومة، والرَّاحة، ونحوها، وإنَّما يحدث فيه سائر الأشياء كالقيم على أساس التَّلقين والتَّقليد للكبار، حيث يقال له ـ مثلاً ـ: إنَّ الكذب والخيانة أمر قبيح، والصِّدق والوفاء أمر حسن ومقبول، فيستقرُّ ذلك في نفسه، ويشعر حينئذٍ أنَّ له اقتضاءً فطريَّاً تجاهها وراء تلقِّيها من المجتمع.

ويلاحَظ على هذا الوجه: أنَّ الدِّراسات النَّفسيَّة المدَّعاة ليست دقيقة؛ لأنَّها قد تبتني على ملاحظة تأثير التَّلقين والتَّقليد على الإذعان بالقيم، ولكن استنتاج ولادة القيم في الإنسان من خلالهما أمرٌ خاطئٌ؛ إذ من الجائز أن يكون دور التَّلقين والتَّقليد هو التَّأثير في تسريع الشُّعور بالقيم، ولكن هذا لا يعني أنَّ أصل هذا الشُّعور مرهون بالتَّلقين والتَّقليد،

بل قد يكونان محفِّزين للمبادئ الكامنة في مرحلة العقل الباطن، ولو تُرِك الأطفال حتَّى يكبروا وتعرَّضوا للحوادث الملائمة للضَّمير والمنافرة لها فإنَّ ذلك يكفي في تحفيز تلك المبادئ عندهم وإن كان في وقتٍ متأخِّر حتَّى إذا كانوا لم يسمعوا بها.

وهذه حالة معروفة في علم النَّفس، فإنَّ التَّلقين والتَّقليد قد يؤثِّران في تحفيز مبادئ كامنة في العقل الباطن، وليس تأثيرهما يعني أنَّهما بالضَّرورة يؤسِّسان لأمورٍ جديدة.

ومن أمثلة ذلك أنَّ الإنسان ـ حسب الدِّراسات المؤكِّدة في علم النَّفس اللُّغويّ ـ مجهزٌ بالرَّغبة عن التَّعبير عمّا يريده وإيصاله إلى مخاطبه من بني نوعه، ولكن الأجواء اللُّغويَّة حول الطِّفل تؤدي إلى تحفيز هذه الرَّغبة والاستعداد مبكِّراً.

الثَّالث: أنَّ الدِّراسات الاجتماعيَّة تشير إلى عدم إحساس الإنسان بقُبح بعض التَّصرُّفات والسُّلوكيَّات إذا كان قد تربَّى عليها، فهو يظلم الآخرين بالتَّعدي في القتل والسَّرقة ونحوها من غير أن يشعر بحزازةٍ وتأنيب ضميرٍ، ولو كان قُبح هذه الأمور فطريَّاً لم يقع ذلك.

وهذا الوجه خاطئٌ أيضاً؛ وذلك لأنَّ من الجائز وفق أصول علم النَّفس المعاصر أن تحول التَّربية المعاكسة للمبادئ الفطريَّة المودعة في العقل الباطن من بروزها وفاعليَّتها في النَّفس الإنسانيَّة.

على أنَّ الملحوظ في أغلب الحالات أنَّ الإنسان لا ينكر أصلاً كليَّاً من أصول القيم الأخلاقيَّة تماماً، ولكنَّه يتذرَّع بالشُّبهة في المورد الّذي اعتاده أو رغب فيه.

وعليه فإنَّه لا يصحُّ جعل ذلك شاهداً على عدم فطريَّة القُبح والحُسن مطلقاً.

الرَّابع: أنَّ الإنسان موجود مادّيٌّ بحت، قد وجد بالتَّطوُّر عن حيوانات أقلّ تطوُّراً منه، وهذه النَّشأة لا يمكن أن تولِّد في الإنسان إلَّا ما يكون صفةً نافعةً لبقاء الإنسان كما هو الحال في الغرائز، والقيم الأخلاقيَّة ليست كذلك؛ لأنَّها لا تدعو إلى حفظ الذَّات

ووقايتها عن الضَّرر، وتنافي الأنانيَّة، فلا يمكن القبول بكون هذه القيم جزءاً من كيان الإنسان.

ويلاحَظ عليه:

أوَّلاً: إنَّ هذا الوجه إنَّما هو وجه استنباطيّ نظريّ، ومثله لا يصلح لمعارضة الأمور الّتي يعيشها الإنسان بوجدانه مثل القيم الأخلاقيَّة، بل تكون ـ على الإجمال ـ شبهة في مقابل البديهة الواضحة.

وثانياً: إنَّه لم يثبت كون الإنسان موجوداً مادّيّاً، بل تنفي كونه كذلك ظواهر عديدة، من قبيل الإدراك ـ على ما سيأتي توضيحه في البحث الثَّاني ـ وأمَّا تطوُّر الإنسان عن أصل حيوانيّ فهو نظريَّة لو تمت الحجَّة عليها لا بدَّ من توجيهها بما لا ينفي البُعد الرُّوحيّ فيه كما يأتي القول فيه في خاتمة البحث.

استنتاج في شأن ثبوت القيم الأخلاقيَّة

ونستنتج ممّا تقدَّم: أنَّه لا ينبغي الشَّك في أنَّ القيم الأخلاقيَّة هي جزء لا يتجزَّأ من حقيقة الإنسان، فهي الهدي المغروس في داخل الإنسان لكي يعمل عليه، ولولاه لم يختلف الإنسان عن الحيوانات.

انطلاق الدِّين من ثبوت هذه القيم وتعميقه لأهمّيّتها ودورها في كيان الإنسان

وينطلق الدِّين في تعاليمه من إثبات هذه البديهة والارتكاز عليها، فالتَّشريعات الدِّينيَّة تتحرَّى القيم الفاضلة، وتعتمد على ثنائيَّة المعروف والمنكر، كما نجد ذلك بوفور في نصوص القرآن الكريم، وذاك من جملة غايات الأنبياء، حيث بُعثوا لتعليم النَّاس وتزكيتهم، كما جاء في آيات قرآنية عديدة.

بل هذه الحياة بحسب الدِّين دار اختبارٍ للإنسان، ومضمار للتَّسابق في الفضيلة

والسُّلوك النَّبيل مع الخلق والخالق، كما قال تعالى[1]: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا * وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا * وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا * وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا * وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا * وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا * وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾.

كما أنَّ الدَّار الآخرة بحسب الدِّين تمثّل للمعرفة بالله سبحانه والخصال الفاضلة في الإنسان، فلكلِّ إنسانٍ درجته غداً وفق ما عمله في هذه الحياة، كما قال تعالى[2]: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَـئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا﴾، إلى أن قال سبحانه[3]: ﴿هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّـهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾، وقال عزّ من قائل[4]: ﴿وَلِلَّـهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى * الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾، إلى أن قال جلّت آلاؤه[5]: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى * وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾.

بل هذا المعنى هو الباعث على خلق الإنسان وفق ما جاء به الدِّين، بمعنى أنَّ الله سبحانه شاء أن يخلق كائناً ذا جوانب مادّيّة وروحانيَّة، ويتَّصف بالعقل والإدراك ويزوَّد

---

(١) سورة الشَّمس: ١ ـ ١٠.

(٢) سورة يونس: ٢٦ ـ ٢٧.

(٣) سورة يونس: ٣٠.

(٤) سورة النَّجم: ٣١ ـ ٣٢.

(٥) سورة النَّجم: ٣٩ ـ ٤٢.

بالضَّمير وبالاختيار، ليرى كيف يعمل في خضمِّ هذه الحياة فيتبوَّأ المحلّ اللّائق به.

وظيفة الإنسان بحسب الدِّين في ضوء اتِّصافه بالقيم الفاضلة

ومن هذا المنطلق يتعيَّن على الإنسان الرَّاشد ـ بحسب الدِّين ـ أن يكون الهمُّ الأوَّل له في هذه الحياة الاتصاف بالخصال الفاضلة، والابتعاد عن الخصال الذَّميمة، والاستزادة من الإحسان والعمل الصَّالح، فهذه الحياة بسرَّائها وضرَّائها ليست إلَّا ورقةً امتحانيَّة للإنسان، ليُختبر نوع استجابته لنداء الحقيقة وصوت الفضيلة، فيُنزَّل المنزلة المناسبة معها غداً.

عناية الدِّين بالتَّربية الفاضلة للإنسان

وقد كانت العناية الأولى في النُّصوص الدِّينيَّة بإثارة هذا الهاجس لدى الإنسان، ونعني به هاجس الفضيلة والعمل الصَّالح؛ لأنَّ ذلك هو الّذي يبني وينمّي الكيان المعنويّ للإنسان.

ومن ثَمّ نجد أنَّ القرآن الكريم يحثُّ دائماً على الأعمال الصَّالحة والحسنة، وهي الأعمال الأخلاقيَّة والّتي يكون الباعث إليها قصداً نبيلاً وقيمةً فاضلة، كما قال تعالى(١): **﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾**، وقال سبحانه(٢): **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ * أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ * كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ**

---

(١) سورة العصر: ١ـ٣.

(٢) سورة ص: ٢٧ـ٢٩.

وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، وقال عزّ من قائل[١]: ﴿**وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ**﴾.

كما أنَّ أئمة الدِّين يؤكِّدون على الاهتمام بذلك، سواء فيما جاء عنهم من خطبٍ ورسائل، نظير ما جاء في نهج البلاغة ـ المشتمل على كلمات الإمام عليّ عليه السلام ـ أو ما جاء عنهم عليهم السلام من الأدعية.

دعاء مكارم الأخلاق للإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليهما السلام

ومن جوامع الأدعية ـ المتضمِّنة لمجمل حوائج الدُّنيا والآخرة ـ ما جاء عن الإمام عليّ بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام الملقَّب بـ(زين العابدين) في دعاء مكارم الأخلاق[٢]، وفيما يلي جمل مختارة من هذا الدُّعاء: ((اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَبَلِّغْ بِإِيْمَانِي أَكْمَلَ الإِيْمَانِ، وَاجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ، وَانْتَهِ بِنِيَّتِي إِلَى أَحْسَنِ النِّيَّـاتِ، وَبِعَمَلِي إلى أَحْسَنِ الأَعْمَالِ. اللهم وَفِّرْ بِلُطْفِكَ نِيَّتِي، وَصَحِّحْ بِمَـا عِنْدَكَ يَقِينِي، وَاسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِكَ مَا فَسَدَ مِنِّي. اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَاكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الاهْتِمَامُ بِهِ، وَاسْتَعْمِلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي غَداً عَنْهُ وَاسْتَفْرِغْ أَيَّامِي فِيمَا خَلَقْتَنِي لَهُ، وَأَغْنِنِي وَأَوْسِعْ عَلَيَّ فِي رِزْقِكَ، وَلاَ تَفْتِنِّي بِالنَّظَرِ، وَأَعِزَّنِي، وَلا تَبْتَلِيَنِّي بِالْكِبْرِ، وَعَبِّدْنِي لَكَ وَلاَ تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ، وَأَجْرِ لِلنَّاسِ عَلَى يَدَيَّ الْخَيْرَ، وَلا تَمْحَقْهُ بِالْمَنِّ، وَهَبْ لِي مَعَـالِيَ الأَخْـلاَقِ، وَاعْصِمْنِي مِنَ الْفَخْرِ. اللهم صَـلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ، وَلا تَـرْفَعْنِي فِيْ النَّاسِ دَرَجَـةً إلّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا، وَلا تُحْدِثْ لِي عِزّاً ظَاهِرَاً إلّا أَحْدَثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدَرِهَا. اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِ مُحَمَّد، وَمَتِّعْنِي بِهُدىً صَالِحٍ لا أَسْتَبْدِلُ بِهِ، وَطَرِيقَةِ حَقٍّ لا أَزِيْغُ عَنْهَا، وَنِيَّةِ رُشْد لاَ أَشُكُّ

---

(١) سورة غافر: ٥٨.

(٢) الصَّحيفة السَّجاديَّة ص:٩٢، الدعاء: ٢٠.

فِيْهَا وَعَمِّرْنِي مَا كَانَ عُمْرِيْ بِذْلَةً فِي طَاعَتِكَ، فَإِذَا كَانَ عُمْرِي مَرْتَعاً لِلشَّيْطَانِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَ مَقْتُكَ إِلَيَّ، أَوْ يَسْتَحْكِمَ غَضَبُكَ عَلَيَّ.

اللهم لا تَدَعْ خَصْلَةً تُعَابُ مِنِّي إلاّ أَصْلَحْتَهَا، وَلا عَائِبَةً أُؤَنَّبُ بِهَا إلّا حَسَّنْتَهَا، وَلاَ أُكْرُومَةً فِيَّ نَاقِصَةً إلاّ أَتْمَمْتَهَا. اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِ مُحَمَّد وَأَبْدِلْنِي مِنْ بِغْضَةِ أَهْلِ الشَّنَئَانِ الْمَحَبَّةَ وَمِنْ حَسَدِ أَهْلِ الْبَغْيِ الْمَوَدَّةَ، وَمِنْ ظِنَّةِ أَهْلِ الصَّلاَحِ الثِّقَةَ، وَمِنْ عَدَاوَةِ الأَدْنَيْنَ الْوَلايَةَ، وَمِنْ عُقُوقِ ذَوِي الاَرْحَامِ الْمَبَرَّةَ، ومِنْ خِذْلانِ الأَقْرَبِينَ النُّصْرَةَ، وَمِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَصْحيحَ الْمِقَةِ، وَمِنْ رَدِّ الْمُلاَبِسِينَ كَرَمَ الْعِشْرَةِ، وَمِنْ مَرَارَةِ خَوْفِ الظَّالِمِينَ حَلاَوَةَ الأَمَنَةِ.

اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَاجْعَلْ لِيْ يَداً عَلَى مَنْ ظَلَمَنِي وَلِسَاناً عَلَى مَنْ خَاصَمَنِي وَظَفَراً بِمَنْ عَانَدَنِي وَهَبْ لِي مَكْراً عَلَى مَنْ كَايَدَنِي وَقُدْرَةً عَلَى مَنِ اضْطَهَدَنِي وَتَكْذِيباً لِمَنْ قَصَبَنِي[1] وَسَلاَمَةً مِمَّنْ تَوَعَّدَنِي وَوَفِّقْنِي لِطَاعَةِ مَنْ سَدَّدَنِي وَمُتَابَعَةِ مَنْ أَرْشَدَنِي.

اللهم صَلِّ عَلَى مُحُمَّد وَآلِهِ، وَسَدِّدْنِي لِأَنْ أعَارِضَ مَنْ غَشَّنِي بِالنُّصْحِ، وَأَجْزِيَ مَنْ هَجَرَنِي بِالْبِرِّ وَأُثِيبَ مَنْ حَرَمَنِي بِالْبَذْلِ وَأُكَافِيَ مَنْ قَطَعَنِي بِالصِّلَةِ وأُخَالِفَ مَنِ اغْتَابَنِي إِلَى حُسْنِ الذِّكْرِ، وَأَنْ أَشْكرَ الْحَسَنَةَ وَأُغْضِيَ عَنِ السَّيِّئَةِ. اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَحَلِّنِي بِحِلْيَةِ الصَّالِحِينَ، وَأَلْبِسْنِي زِينَةَ الْمُتَّقِينَ فِيْ بَسْطِ الْعَدْلِ وَكَظْمِ الْغَيْظِ وَإِطْفَاءِ النَّائِرَةِ وَضَمِّ أَهْلِ الْفُرْقَةِ وَإِصْلاَحِ ذَاتِ الْبَيْنِ وَإِفْشَاءِ الْعَارِفَةِ، وَسَتْرِ الْعَائِبَةِ، وَلِينِ الْعَرِيكَةِ،

---

(١) تنبّه هذه الفقرة في ضوء ما جاء في سائر فقرات هذا الدُّعاء ـ خاصَّة الفقرتين اللّاحقتين في التَّعامل مع المسيئين بالإحسان والكظم والسَّتر ـ على حاجة الإنسان على العموم إلى صيانة نفسه عن ظلم الآخرين وقهرهم واضطهادهم كما يحتاج إلى تسديده لعدم ظلم الآخرين كما جاء في فقرة لاحقة من الدُّعاء أن يقيه الله سبحانه من أن يَظلم أو يُظلم، وعليه فليس في هذه الفقرة ما ينافي الرُّقيّ الأخلاقيّ المشهود في سائر فقرات هذا الدُّعاء.

وَخَفْضِ الْجَنَاحِ، وَحُسْنِ السِّيرَةِ، وَسُكُونِ الرِّيحِ، وَطِيْبِ الْمُخَالَقَةِ، وَالسَّبْقِ إِلَى الْفَضِيلَةِ، وإِيْثَارِ التَّفَضُّلِ، وَتَرْكِ التَّعْيير وَالإِفْضَالِ عَلَى غَيْرِ الْمُسْتَحِقِّ وَالقَوْلِ بِالْحَقِّ وَإِنْ عَزَّ وَاسْتِقْلاَلِ الخَيْرِ وَإِنْ كَثُرَ مِنْ قَوْلِي وَفِعْلِي، وَاسْتِكْثَارِ الشَّرِّ وَإِنْ قَلَّ مِنْ قَوْلِي وَفِعْلِي، وَأَكْمِلْ ذَلِكَ لِي بِدَوَامِ الطَّاعَةِ وَلُزُومِ الْجَمَاعَةِ وَرَفْضِ أَهْلِ الْبِدَعِ وَمُسْتَعْمِلِ الرَّأْيِ الْمُخْتَرَعِ.

اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَاجْعَلْ أَوْسَعَ رِزْقِكَ عَلَيَّ إِذَا كَبُرْتُ، وَأَقْوَى قُوَّتِكَ فِيَّ إِذَا نَصِبْتُ، وَلاَ تَبْتَلِيَنِّي بِالكَسَلِ عَنْ عِبَادَتِكَ وَلا الْعَمَى عَنْ سَبِيلِكَ وَلاَ بِالتَّعَرُّضِ لِخِلاَفِ مَحَبَّتِكَ، وَلاَ مُجَامَعَةِ مَنْ تَفَرَّقَ عَنْكَ، وَلا مُفَارَقَةِ مَنِ اجْتَمَعَ إِلَيْكَ. اللهم اجْعَلْنِي أَصُوْلُ بِكَ عِنْدَ الضَّرُورَةِ وَأَسْأَلُكَ عِنْدَ الْحَاجَةِ، وَأَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ عِنْدَ الْمَسْكَنَةِ، وَلا تَفْتِنِّي بِالاسْتِعَانَةِ بِغَيْرِكَ إِذَا اضْطُرِرْتُ، وَلا بِالْخُضُوعِ لِسُؤالِ غَيْرِكَ إِذَا افْتَقَرْتُ، وَلاَ بِالتَّضَرُّعِ إِلَى مَنْ دُونَكَ إِذَا رَهِبْتُ فَأَسْتَحِقَّ بِذلِكَ خِذْلانَكَ وَمَنْعَكَ وَإِعْرَاضَكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

اللهم اجْعَلْ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِي رَوْعِي مِنَ التَّمَنِّي وَالتَّظَنِّي وَالْحَسَدِ ذِكْراً لِعَظَمَتِكَ، وَتَفَكُّراً فِي قُدْرَتِكَ، وَتَدْبِيراً عَلَى عَدُوِّكَ، وَمَا أَجْرَى عَلَى لِسَانِي مِنْ لَفْظَةِ فُحْش أَوْ هُجْر أَوْ شَتْمِ عِرْض أَوْ شَهَادَةِ بَاطِل أو اغْتِيَابِ مُؤْمِن غَائِبِ أَوْ سَبِّ حَاضِر، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ نُطْقاً بِالْحَمْدِ لَكَ وَإِغْرَاقاً فِي الثَّنَاءِ عَلَيْكَ، وَذَهَاباً فِي تَمْجِيدِكَ وَشُكْراً لِنِعْمَتِكَ وَاعْتِرَافاً بِإِحْسَانِكَ وَإِحْصَاءً لِمِنَنِكَ.

اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَلاَ أُظْلَمَنَّ وَأَنْتَ مُطِيقٌ لِلدَّفْعِ عَنِّي، وَلا أَظْلِمَنَّ وَأَنْتَ القَادِرُ عَلَى الْقَبْضِ مِنِّي، وَلاَ أَضِلَّنَّ وَقَدْ أَمْكَنَتْكَ هِدَايَتِي، وَلاَ أَفْتَقِرَنَّ وَمِنْ عِنْدِكَ وُسْعِي، وَلا أَطْغَيَنَّ وَمِنْ عِنْدِكَ وُجْدِي.

اللهم إِلَى مَغْفِرَتِكَ وَفَدْتُ، وَإِلَى عَفْوِكَ قَصَدْتُ، وَإِلَى تَجَاوُزِكَ اشْتَقْتُ، وَبِفَضْلِكَ وَثِقْتُ، وَلَيْسَ عِنْدِي مَا يُوجِبُ لِي مَغْفِرَتَكَ، وَلاَ فِي عَمَلِي مَا أَسْتَحِقُّ بِهِ عَفْوَكَ، وَمَا لِي بَعْدَ أَنْ حَكَمْتُ عَلَى نَفْسِي إِلاَّ فَضْلُكَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَتَفَضَّلْ عَلَيَّ اللهم وَأَنْطِقْنِي

بِالْهُـدى، وَأَلْهِمْنِي اَلتَّقْـوَى وَوَفِّقْنِي لِلَّتِيْ هِيَ أَزْكَى وَاسْتَعْمِلْنِي بِمَا هُوَ أَرْضَى. اللهم اسْلُكْ بِيَ الـطَّرِيقَـةَ الْمُثْلَى، وَاجْعَلْنِي عَلَى مِلَّتِكَ أَمُوتُ وَأَحْيَى.

اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَمَتِّعْنِي بِالاقْتِصَادِ، وَاجْعَلْنِي مِنْ أَهْلِ السَّدَادِ، وَمِنْ أَدِلَّةِ الرَّشَادِ، وَمِنْ صَالِحِي الْعِبَادِ، وَارْزُقْنِي فَوْزَ الْمَعَادِ، وَسَلاَمَةَ الْمِرْصَادِ.

اللهم خُذْ لِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِي مَـا يُخَلِّصُهَـا، وَأَبْقِ لِنَفْسِي مِنْ نَفْسِي مَـا يُصْلِحُهَا؛ فَإِنَّ نَفْسِي هَالِكَةٌ أَوْ تَعْصِمَهَا.

اللهم أَنْتَ عُدَّتِي إِنْ حَزَنْتُ، وَأَنْتَ مُنْتَجَعِي إِنْ حُرِمْتُ، وَبِكَ اسْتِغَاثَتِي إِنْ كَرِثْتُ، وَعِنْدَكَ مِمَّا فَاتَ خَلَفٌ، وَلِمَا فَسَدَ صَلاَحٌ، وَفِيمَا أَنْكَرْتَ تَغْيِيرٌ. فَامْنُنْ عَلَيَّ قَبْلَ الْبَلاءِ بِالْعَافِيَةِ، وَقَبْلَ الطَّلَبِ بِالْجِدةِ، وَقَبْلَ الضَّلاَلِ بِالرَّشَادِ، وَاكْفِنِي مَؤُونَةَ مَعَرَّةِ الْعِبَادِ، وَهَبْ لِيْ أَمْنَ يَوْمِ الْمَعَادِ، وَامْنَحنِي حُسْنَ الإِرْشَادِ. اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّـد وَآلِـهِ وَادْرَأْ عَنّي بِلُطْفِـكَ، وَاغْـذُنِي بِنِعْمَتِكَ، وَأَصْلِحْنِي بِكَـرَمِـكَ، وَدَاوِنِي بصُنْعِـكَ، وَأَظِلَّنِيْ فِي ذَرَاكَ، وجَلِّلْنِي رِضَـاكَ، وَوَفِّقنِي إِذَا اشْتَكَلَتْ عَلَيَّ الأُمُـورُ لأَهْـدَاهَـا، وَإِذَا تَشَـابَهَتِ الأَعْمَالُ لأَزْكَاهَا، وَإِذَا تَنَاقَضَتِ الْمِلَلُ لأَرْضَاهَا.

اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَتَوِّجْنِي بِالْكِفَايَةِ، وَسُمْنِي حُسْنَ الْوِلايَةِ، وَهَبْ لِيْ صِدْقَ الْهِدَايَةِ، وَلا تَفْتِنِّي بِالسَّعَةِ، وَامْنَحْنِي حُسْنَ الدَّعَةِ، وَلا تَجْعَلْ عَيْشِي كَدّاً كَدّاً، وَلاَ تَرُدَّ دُعَائِي عَلَيَّ رَدّاً؛ فَإِنِّي لا أَجْعَلُ لَكَ ضِدّاً وَلا أَدْعُو مَعَكَ نِدّاً.

اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّـد وَآلِـهِ وَامْنَعْنِي مِنَ السَّـرَفِ وَحَصِّنْ رِزْقِي مِنَ التَّلَفِ، وَوَفِّرْ مَلَكَتِي بِالْبَرَكَةِ فِيهِ، وَأَصِبْ بِي سَبِيلَ الْهِدَايَةِ لِلْبِرِّ فِيمَا أُنْفِقُ مِنْهُ. اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَاكْفِنِي مَؤُونَةَ الاكْتِسَابِ، وَارْزُقْنِي مِنْ غَيْرِ احْتِسَاب، فَلاَ أَشْتَغِلَ عَنْ عِبَادَتِكَ بِالطَّلَبِ وَلا أَحْتَمِلَ إِصْرَ تَبِعَاتِ الْمَكْسَبِ.

اللهم فَأَطْلِبْنِي بِقُدْرَتِكَ مَا أَطْلُبُ، وَأَجِرْنِي بِعِزَّتِكَ مِمَّا أَرْهَبُ. اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد

وَآلِهِ وَصُنْ وَجْهِي بِالْيَسَارِ، وَلاَ تَبْتَذِلْ جَاهِي بِالإقْتارِ فَأَسْتَرْزِقَ أَهْلَ رِزْقِكَ، وَأَسْتَعْطِيَ شِرَارَ خَلْقِكَ، فَأفْتَتِنَ بِحَمْدِ مَنْ أَعْطَانِي، وَأُبْتَلَى بِـذَمِّ مَنْ مَنَعَنِي وَأَنْتَ مِنْ دُونِهِمْ وَلِيُّ الإعْطَاءِ وَالْمَنْعِ.

اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِـهِ وَارْزُقْنِي صِحَّةً فِيْ عِبَادَة، وَفَراغاً فِي زَهَادَة، وَعِلْماً فِي اسْتِعمَـال، وَوَرَعـاً فِي إجْمَال. اللهم اخْتِمْ بِعَفْوِكَ أَجَلي، وَحَقِّقْ فِي رَجَاءِ رَحْمَتِكَ أَمَلِي، وَسَهِّلْ إلَى بُلُوغِ رِضَاكَ سُبُلِي، وَحَسِّن فِي جَمِيعِ أَحْوَالِيْ عَمَلِي.

اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَنَبِّهْنِي لِذِكْرِكَ فِي أَوْقَاتِ الْغَفْلَةِ، وَاسْتَعْمِلْنِي بِطَاعَتِـكَ فِي أَيَّامِ الْمُهْلَةِ، وَانْهَجْ لِي إلى مَحَبَّتِكَ سَبيلاً سَهْلَةً أَكْمِلْ لِي بِهَا خَيْرَ الدُّنْيَا وَالآخِـرَةِ.

اللهم وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ كَأَفْضَلِ مَـا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَد مِنْ خَلْقِكَ قَبْلَهُ، وَأَنْتَ مُصَلٍّ عَلَى أَحَد بَعْدَهُ، وَآتِنا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً، وَقِنِي بِرَحْمَتِكَ عَذَابَ النَّارِ)).

أسئلة حول انطلاق الدِّين من رعاية القيم الفاضلة

وقد يرد هنا عدَّة أسئلة ينبغي عرضها والإجابة عليها:

السُّؤال الأوَّل: إنَّ الدِّين يتضمَّن أمرين:

أحدهما: عبادة الله سبحانه من خلال الصَّوم والصَّلاة والحجّ وسائر الأعمال العباديَّة.

والآخر: رعاية حقوق النَّاس.

والأمر الثَّاني وإن كان يتعلَّق بالضَّمير الإنساني ولكن الأمر الأوَّل ليس مصداقاً لشيءٍ من القيم الأخلاقيَّة.

والجواب عن ذلك: أنَّ عبادة الله سبحانه أيضاً مصداق للشُّكر ورعاية للأدب مع

الصَّانع المنعم، فمَن جحد وجود الإله أو عرفه ولم يؤدّ الآداب العباديَّة معه فقد تنكَّر لحقِّه، ومَن آمن بالله سبحانه وتأدَّب معه بالآداب المقرَّرة فقد شكره واستوجب الزِّيادة منه. وهذا الأمر واضحٌ في نصوص القرآن الكريم، كما قال سبحانه(١): ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾.

السُّؤال الثَّاني: إنَّ المفهوم من النُّصوص الدِّينيَّة وكلمات علماء الدِّين أنَّ العمل الّذي يتقبَّله الإله ويجزي عليه إنَّما هو ما جيء به لله سبحانه، وأمَّا العمل الفاضل الّذي لم يأت به لله سبحانه فلا قيمة له وإن كان الباعث عليه الضَّمير الإنسانيّ دون المنافع المادّيّة، وهذا ينافي ما ذكر من قيمة العمل الفاضل في الدِّين.

والجواب: أنَّ لأهل العلم في الموضوع آراء ثلاثة:

الأوَّل: أنَّه لا إثابة من الله تعالى إلا على العمل الّذي قُصد به الله سبحانه.

الثَّاني: أنَّه لا إثابة إلا على العمل الصَّالح الّذي يأتي به المؤمن سواء كان داعيه وباعثه على العمل إلهيَّاً أو فطريَّاً.

الثَّالث: أنَّ هناك إثابة على العمل الفاضل كلّه وليس على خصوص العمل المأتي به لوجه الله سبحانه، وإن كان ما أريد به وجه الله سبحانه أفضل.

والّذي يبدو من النُّصوص الدِّينية بالنَّظر الشَّامل والتَّأمُّل الجامع يوافق القول الأخير، بمعنى أنَّه ليس سواء الفاعل للفضيلة بالدَّاعي الفاضل التَّارك لها، فهما يتفاوتان لا محالة؛ وذلك لما دلَّ من أنَّ الله محبٌّ لكلِّ عمل فاضل كالإحسان والوفاء بالعهد، ومحبَّة الله سبحانه للعمل تعني مكافأته للعمل، وقد جاء في بعض الآثار الخاصَّة ما يدلُّ على ذلك كما تعرَّضنا له في موضعٍ آخر.

---

(١) سورة الإنسان: ٣.

السُّؤال الثَّالث: إنَّ العمل لا يكون فاضلاً وأخلاقيّاً إلّا إذا أُتي به بالدَّاعي الأخلاقيّ، وعليه فإنَّ الإنسان إذا قصد بالعمل وجه الله أو ثوابه لم يكن ذلك من قبيل العمل الفاضل حتَّى يستوجب التَّقدير والمكافأة بالمعيار الأخلاقيّ.

والجواب عن ذلك: أنَّ الله سبحانه هو صاحب هذا المشهد كلّه والقيّم عليه، فمَن أتى بشيءٍ لأنَّه أمر به فقد تأدَّب معه، وكان هذا الأدب في حدِّ نفسه قيمة أخلاقيَّة، كما لو أنَّ الأولاد استجابوا لنصائح الوالدين من منطلق تقديرهما واحترامهما، فإنَّ ذلك يكون سلوكاً جيداً وفاضلاً.

وإذا قصد مع الأدب والشُّكر أمراً آخر من قبيل ثواب الله سبحانه أو دفع عقابه فهذا لا يسلب القيمة الفاضلة للعمل؛ لأنَّ هذه القيمة تنبعث عموماً من وجود الدَّاعي الفاضل وفاعليَّته ومستواه، ولا يضرُّ وجود داعٍ آخر بجنبه.

وإذا كان قصد الفاعل مقصوراً على طلب الثَّواب من الله سبحانه أو تجنُّب عقابه ـ من غير ملاحظة أيَّة قيمة أخلاقيَّة ـ كان استيجاب الثَّواب عليه من جهة كرمه تعالى وجوده، فهو لا يخيِّب مَن رجاه وقصده.

إذن، اتَّضح أنَّ الخصال النَّبيلة والأعمال الفاضلة هي الّتي تمثِّل قيمة الإنسان ودرجته في الحياة الأُخرى من منظور الدِّين.

الحاصل ممّا تقدّم

والمحصَّل ممّا تقدَّم في هذا البحث أنَّ ثبوت الإرادة الحرَّة والضَّمير الأخلاقيّ للإنسان على ما بنى عليه الدِّين هو بديهة وجدانيِّة وعقلانيِّة وحقيقة علميِّة.

وبهذا يتمُّ الحديث في البحث الأوَّل.

(٢) وجود بُعد روحيّ (غير مادّيّ) للإنسان

مقدمة في أمرين..

١ ـ الخصائص النَّفسيَّة للإنسان وسائر الحيوانات

٢ ـ خصائص المادَّة

الحياة النَّباتيَّة ظاهرة مادّيّة

هل الحياة الحيوانيَّة والإنسانية ظاهرة مادّيّة؟

شواهد كون الحياة الحيوانيَّة والإنسانيَّة ذات بعد روحيّ

عدم كون الضَّمير الأخلاقيّ أمراً مادّيّاً

عدم كون الإرادة الحرَّة أمراً مادّيّاً

نظرة العلم في شأن الإحساس

الرأي القائل بأنَّ الكائنات الواعية ونشاطاتها أمور مادّيّة

التَّفسيرات المادّيّة المطروحة للنَّشاطات النَّفسيّة وضعفها

تفسير الظَّاهرة العقليَّة بالوظيفيَّة ونقده

الفرق بين الذِّهن والكمبيوتر

تفسير الظَّاهرة العقليَّة بالنَّشاط العصبي ونقده

إثبات مادّيّة الوعي على أساس نظريَّة التَّطوُّر

استنتاج ثبوت بُعد روحيّ غير مادّيّ للكائنات الواعية

وجود بُعد روحيّ (غير مادّيّ) للإنسان

(البحث الثَّاني): ـ في الحديث عن حقيقة الإنسان ـ في وجود بُعد روحيّ وغير مادّيّ للإنسان.

فهل الإنسان كائن مادّيّ بحت أم أنَّه مؤلَّف من جزأين: جزء مادّيّ يتمثَّل في هذا الجسد بخواصه الكيميائيَّة والفيزيائيَّة. وجزء روحيّ (غير مادّيّ) يفسِّر جملة من خصاله ونشاطاته.

فالّذي عليه الدِّين هو الموقف الثَّاني، وعليه يبتني أصل المعاد في الدِّين.

ولكن وقع الاختلاف في هذا الموضوع بين علماء الطَّبيعة والفلسفة.

فذهب جمعٌ منهم إلى أنَّ الإنسان كائنٌ مادّيّ بحت وأنَّ العلوم الطَّبيعيَّة قادرة على تفسير جميع أبعاده ونشاطاته، وقد قوي هذا الموقف بين علماء الطَّبيعة بعد النَّجاحات المتحقِّقة في تفسير الطَّبيعة في الحركة العلميَّة الحديثة منذ ثلاثة قرون. وذهب إلى ذلك جمع من علماء الأعصاب، وتوقَّع هؤلاء أنَّ الوعي وما يتَّصل به من ظواهر أمورٌ مادّيّة بحتة، وحدسوا أنَّ تقدُّم العلم يكشف عن ذلك بشكل واضح.

ولكن ذهب آخرون إلى أنَّ الإنسان ذو بعدين مادّيٍّ ومعنويٍّ، فيتمثَّل البُعد المادّيّ في هذا الجسد ونشاطاته الفيزيائيَّة والكيميائيَّة. ويتمثَّل البُعد المعنويّ فيما يسمَّى بالنَّفس أو الرُّوح وما يتعلَّق بها من الظَّواهر مثل المشاعر والإدراكات، فالنَّفس والظَّواهر النَّفسية ليست أموراً مادّيّة في حدِّ ذاتها.

نعم، هذان البُعدان مترابطان ومتفاعلان بشكلٍ قوي حتَّى أنَّ لكلِّ أمرٍ روحيٍّ تمثُّلاً في جسد الإنسان، كما أنَّ ما يتَّفق في جسد الإنسان ينعكس على روحه، فالمرء يفكر في

الشَّيء ويقلق لأجله فيتمثَّل هذا التَّفكير والقلق الرُّوحيّ في نشاطات كيميائيَّة في الدَّماغ ويترك مضاعفات على إفرازات الغدد، ويتعب المرء جسدياً فيؤثِّر ذلك على أفكاره وعواطفه وربَّما يترك مضاعفات عليها، كما أنَّه يستعمل الأدوية الكيميائيَّة فتزيل عنه القلق الرُّوحيّ.

وهذا الموقف هو الصَّحيح كما تدلُّ عليه أدلَّةٌ ومؤشِّرات عقلانيَّة عامَّة وعلميَّة، ونحن نذكر هذه الأدلَّة ونعقِّبها بذكر ما يُحتجُّ به على القول الأوَّل.

مقدِّمةٌ في أمرين

ولكن قبل ذكر ذلك ينبغي ذكر مقدِّمتين:

تتضمَّن الأولى: ذكر الامتيازات النَّفسيَّة للإنسان والحيوانات. وتتضمَّن الثَّانية: بيان حقيقة المادَّة وخصائصها والظَّواهر الطَّارئة عليها.

والمراد بذلك تيسير المقارنة بين الخصائص النَّفسية والأمور المادّيّة للوقوف على مدى انتماء الأولى إلى الثَّانية:

١ ـ الخصائص النَّفسيَّة للإنسان وسائر الحيوانات

(المقدِّمة الأولى): تتَّصف الحيوانات عامَّة والإنسان خاصَّة بعدَّة أمور نفسيَّة تتميَّز بها عن النَّباتات:

(أوّلاً): المشاعر، وهي على ثلاثة أقسام:

(أ). المشاعر الحسِّيَّة، مثل: الشُّعور بالألم، والحرارة، والبرودة.

(ب). المشاعر النَّفسيَّة الاعتياديَّة، مثل: الانفعال، والغضب، واللَّذَّة، والجوع، والتَّعب، والرَّغبة.

(ج). المشاعر النَّفسيَّة الرَّاقية، مثل: الفرح والحزن والهمّ، وهي لا تحصل إلَّا في

الإنسان، وقيل بحصولها ـ ببعض مستوياتها ـ في نادرٍ من الحيوانات الأخرى.

و(**ثانياً**): النَّشاطات الإدراكيَّة، وهي تشمل أقساماً ثلاثة:

أ ـ الإدراك الحسِّيّ[1]، كما في إبصار الأشياء.

ب ـ الإدراك غير الحسِّيّ الاعتياديّ، مثل: إدراك الطِّفل محبَّة الأمّ.

ج ـ الإدراك غير الحسِّيّ المتطوِّر، وهو التَّفكير الَذي يتضمَّن نشاطاتٍ معقَّدة، مثل: التَّجريد، والتَّحليل، والفرز، والتَّركيب، والافتراض، والمقارنة، والتَّشبيه.

ويشمل الإدراك الاحتمال بأقسامه، ومن جملتها الظَّنّ ـ وهو الاحتمال الرَّاجح ـ وذلك لأنَّ الاحتمال ليس افتراضاً محضاً ـ كما في التَّخيُّل ـ ولكنَّه توقُّعٌ في شأن الواقع.

ويلاحَظ أنَّ الإنسان إنَّما يستقبل الإدراكات من خلال قوَّة كامنة تسمَّى بالعقل، فالعقل الإنسانيّ ليس مخزناً للإدراكات فحسب ـ كما في خزن المعلومات في الكمبيوتر مثلاً ـ بل هو قوَّة تلتقط من خلالها المعلومات، ويُتصرَّف فيها ويُهيمن عليها.

و(**ثالثاً**): التَّخيُّل، وهو الافتراض الّذي يستخدمه الذِّهن، وهو على ضربين:

١ ـ افتراض محض من قبيل القصص الّتي يخلقها الإنسان.

٢ ـ وافتراض غير محض وهو تلبيس أمر حقيقيّ بلبوس افتراضيّ كما في الاستعارة البلاغيَّة، حيث يقال عن الرَّجل الشُّجاع: (إنَّه أسد)، فهو يلبسه لبوس الأسد من خلال الافتراض.

و(**رابعاً**): القوانين الأخلاقيَّة، وهي حالة مشاعريَّة قانونيَّة مختصَّة بالإنسان، وتُسمَّى القوَّة الّتي تنبثق منها هذه المشاعر القانونيَّة بالضَّمير والوجدان الإنسانيّ،

---

(١) والفرق بين الإدراك الحسِّيّ وبين الشُّعور الحسِّيّ أنَّ الأوَّل اطِّلاع محض والثَّاني يتضمَّن إحساساً إضافيّاً كالتَّألُّم.

وتتضمَّن قوانين السُّلوك الإنسانيّ، وهي المصدر الأمّ للّياقات والقوانين البشريَّة.

و(**خامساً**): الأفعال النَّفسيَّة، والمراد بها أن يوجِد الإنسان مثلاً في نفسه فعلاً بإرادته واختياره، فيلتزم مثلاً بعقيدة معيَّنة أو يعزم على فعل شيءٍ معيَّن. فهذا الاعتقاد والعزم فعلٌ للنَّفس يمارسه الإنسان بإرادته، وليس شعوراً محضاً على حدِّ المشاعر المتقدِّمة.

هذا، ويمارس الإنسان الفعل النَّفسيّ من خلال قدرة نفسيَّة على التَّحكُّم بنفسه في مقابل الدَّواعي الجاهزة الموجودة في نفسه.

٢ ـ خصائص المادَّة

(**المقدِّمة الثَّانية**): إنَّ للمادَّة أوصافاً وخصائص طبيعيَّة معروفة في علوم الطَّبيعة كالفيزياء والكيمياء.

بيان ذلك: أنَّ المراد بالمادَّة هنا مطلق الأمور المحسوسة وما هو من سنخها، سواء في ذلك المادَّة ـ بالمعنى المعروف في الفيزياء الكلاسيكيَّة ـ أو الطَّاقة مثل الضَّوء وسائر الإشعاعات.

وللمادَّة خصائص فيزيائيَّة مطَّردة ثلاث: الكتلة، والكثافة، والحجم.

١ ـ الكتلة، وهي مقدار ما يحويه الجسم من مادَّة، وهي تختلف عن الوزن في أنَّها لا تعتمد على قوَّة الجاذبيَّة.

٢ ـ الحجم، وهو الحيِّز الّذي يشغله جسم ما في المكان، وهذه الخاصِّيَّة لا ترتبط بالكتلة أو الوزن، بل هي خاصية مستقلة من خواص المادَّة.

٣ ـ الكثافة، وهي مقدار تركيز المادَّة في الحيِّز الّذي تشغله من المكان، وتعبِّر عن علاقة وحدة الحجم بوحدة الكتلة لمادَّةٍ أو جسمٍ ما، فكلّما ازدادت الكثافة ازدادت الكتلة لوحدة الأحجام، وهذه الثَّلاثة (الكثافة، والحجم، والكتلة) مرتبطة فيما بينها؛ حيث إنَّه

بمعرفة اثنين من هذه الأشياء يمكن معرفة الثَّالث.

وأمَّا الوزن فهو لا يعبِّر عن خاصِّيَّة للمادَّة في نفسها؛ لأنَّه يعتمد على قوَّة الجاذبيَّة، ومن ثَمَّ يتغيَّر وزن الشَّيء بتغيُّر مكانه.

وهناك خصائص فيزيائيَّة خمس للكتلة، وهي كما يلي:

١ ـ قدرة الكتلة على إحداث انحناءٍ في الزَّمان والمكان وفق النَّظريَّة النِّسبيَّة، وتتمثَّل في نصف قطر شفارتزشيلد (rs).

٢ ـ قدرة الأجسام الضَّخمة لممارسة قوى الجاذبيَّة النيوتونيَّة على الأجسام الأخرى، ويتمثَّل ذلك في معامل الجاذبيَّة القياسيّ (μ).

٣ ـ الاستجابة النيوتونيَّة للكتلة للقوى، وتتمثَّل في الكتلة العطالية (m).

٤ ـ قدرة تحوُّل الكتلة إلى أشكال أخرى من الطَّاقة، وتسمَّى بالطاقة (Eo).

٥ ـ الاستجابة الكميَّة للكتلة الهندسيَّة المحلّيّة (المكانيَّة)، وتتمثَّل في طول موجة كومبتون (λ).

فهذه الخصائص الخمس[١] تثبت لكلِّ جسمٍ، وهي تظهر جميعاً في الأجسام الضَّخمة، ولكن لا يتأتَّى عملاً التَّحقُّق من أكثر من خاصِّيَّتين أو ثلاث خصائص لأيِّ جسمٍ من جهة الثوابت الكبيرة للغاية أو الصَّغيرة للغاية في الخصائص المذكورة.

وللمواد عشرات الخصائص والصِّفات الأخرى، بعضها فيزيائيَّة تتعلَّق بمواصفات المادَّة القابلة للتَّحديد في حدِّ نفسها، وبعضها كيميائيَّة تحدِّد طريقة سلوك المادَّة

---

(١) ويمكن أن يُضاف إلى الخصائص الخمس الّتي ذكروها الدَّوران لما ذكر في الفيزياء دون الذَّرِّيّة من أنَّ كلّ جسيم أوَّلي من المادَّة هو ذو لف مغزليّ، بمعنى أنَّه يدور حول نفسه كالمغزل، سواء في ذلك الجسيمات المفردة أو الجسيمات المؤلِّفة للذَّرَّات الّتي تكوِّن العناصر الكيميائيَّة، ولكن لم يذكر الدَّوران في عدد هذه الخصائص العامَّة لأنَّها تثبت للجسيمات الأوَّليَّة دون الذَّرَّات وما يتألَّف منها.

أثناء تفاعلٍ كيميائيّ فيتوقَّف ظهورها على اختبار التَّفاعل الكيميائيّ بين المواد، مثل: الحرارة، والحرارة النَّوعيَّة، والدَّوران، والسُّرعة، واللَّون، والعازليَّة، ونقطة الغليان، ومقاومة الانضغاط، ومقاومة الشَّد، والمقاومة النَّوعيَّة، والمرونة، وقابلية الطَّرق، والشُّحنة الكهربائيَّة، والحقل الكهربائيّ، والجهد الكهربائيّ، والإشعاع، والتَّردُّد، والشِّدة، والفعاليَّة، والإضاءة، والصَّلادة، والذَّوبان، والسِّعة، وغير ذلك.

إذن، من خلال ما تقدَّم يتَّضح أنَّ طبيعة المادَّة وخصائصها بشكل عامّ أمرٌ لا غموض فيه لا سيَّما بحسب العلوم الطَّبيعيَّة الحديثة.

الحياة النَّباتيَّة ظاهرة مادّيّة

إذا اتَّضحت المقدِّمتان السَّابقتان فنقول: إنَّه يمكن القول بأنَّ ظاهرة الحياة النَّباتيَّة هي ظاهرة كيميائيَّة حيوية، فالخليَّة الحيَّة هي تركيب كيميائيّ خاصّ تجري فيها نشاطات ذات طبيعة كيميائيَّة يمكن رصدها، وتؤدِّي بنموها في النَّباتات إلى ظواهر يمكن تحليلها تحليلاً كيميائيَّاً أيضاً، ومن ثَمّ فلا تتعدى النَّشاطات والظَّواهر الجارية في النَّباتات عن عمليَّات حيويَّة كيميائيَّة عدا غموض في طبيعة العمل الرَّمزيّ في الخليَّة، حيث إنَّها لا تشبه النَّشاطات الكيميائيَّة المعروفة ـ كما تقدَّم في موضع سابق ـ.

هل الحياة الحيوانيَّة والإنسانية ظاهرة مادّيّة؟

ولكن يقع الكلام في الكائنات الحيوانيَّة، فهل الأمر فيها كذلك؟ فهذه الكائنات يتَّفق فيها نوعان من الظَّواهر والنَّشاطات:

الأوَّل: الخصائص والنَّشاطات الجسديَّة الّتي تجري في الحيوان منذ كونه خليَّة حيَّة حتَّى نموه واكتماله، فهذا النَّوع كلّه عمليَّات كيميائيَّة مفهومة، وهي مشابهة إلى حدٍّ ما مع ما يجري في النَّباتات.

الثَّاني: الخصائص والنَّشاطات النَّفسيَّة ـ بالمعنى العامّ الشَّامل للأمور الذِّهنيَّة الإدراكيَّة ـ بأنواعها المتقدِّمة.

فهذا النَّوع ممّا يمتاز به الحيوان عن النَّبات، ويمتاز بجملة منها الإنسان عن سائر الحيوانات.

ولا شكَّ على الإجمال في أنَّ لهذا النوع علاقة بما يجري في الجسد؛ فالنَّشاطات النَّفسيَّة والذِّهنيَّة ذات علاقة وثيقة بالنَّشاطات الكيميائيَّة والفيزيائيَّة في الدَّماغ، كما رصد أصل ذلك بشكل بيِّن في الطِّبِّ الحديث.

ولكن يقع الكلام في أنَّ هذه النَّشاطات في حدِّ ذاتها هل هي نشاطات كيميائيَّة وفيزيائيَّة، أي ذات طابعٍ ماديٍّ أو لا؟

شواهد كون الحياة الحيوانيَّة والإنسانيَّة ذات بُعد روحيّ

هناك أدلَّة ومؤشِّرات عديدة تنفي ذلك. نعم، بعضها يشمل جميع هذه الخصائص والنَّشاطات، ويختصُّ بعضها الآخر ببعضها خاصَّة.

الوجه الأوَّل: المغايرة الواضحة بين المادَّة والظَّواهر المادّيّة من جهة وبين هذه الخصائص والنَّشاطات من جهةٍ أخرى، فالهم، والحبُّ، واللَّذة، والعقلانيَّة، والإدراك، والاستحسان، والتَّخيُّل ليس من قبيل الحرارة، والصَّلابة، والغليان، والتَّوصيل الحراريّ، ولا من قبيل العمليَّات الحيويَّة الَّتي تجري في النَّباتات، وفي جسم الإنسان والحيوان.

فالشُّعور والإدراك يقترنان بأنشطةٍ كيميائيَّة في الدَّماغ، إلَّا أنَّهما ليسا وصفين كيميائيَّين لهذا النَّشاط على حدِّ ذات التَّفاعلات والأنشطة الكيميائيَّة الَّتي تقترن بها.

الوجه الثَّاني: إنَّ التَّفاعل الكيميائيّ إنَّما يحدث في موضع خاصٍّ من جسم الإنسان وهو الدَّماغ، ويوصف به ذاك الجزء، فيقال: (إنَّه قد حدث في الدَّماغ ـ مثلاً ـ التَّفاعل

الكيميائيّ الخاصّ).

ولكنَّ الأمور النَّفسيَّة والعقليَّة إنَّما تُنسب إلى ذات الكائن الحيّ، وليس إلى العضو الخاصّ الّذي وقع فيه التَّفاعل الكيميائيّ وهو المخ، فيقال: (إنَّني فرحت، أو حزنت، أو أحسست، أو فكَّرت، أو استحسنت، أو استنتجت)، ولا يقال: (إنَّ مخّي فرح، أو حزن...). نعم، يقال: (إنَّ مخّي نشط نشاطاً كيميائيَّاً خاصّاً).

وليست صحَّة الإسناد وعدمها تتعلَّق بالبُعد اللُّغويّ، بل تتعلَّق بأنَّ ذاك النَّشاط إنَّما هو صادر عن الكيان الواحد الّذي يكون الدَّماغ جزءاً منه ومن أدواته، وليس من العضو الخاصّ (أي المخّ) كما هو حال النَّشاط الكيميائيّ، ومن ثَمَّ لا تصحُّ نسبته إلى العضو نفسه وإنَّما ينسب إلى كيان الإنسان برمته من دون عنايةٍ وتجوِّز على نحو ما يتَّفق من نسبة وصف البعض إلى الكلّ على نحو المجاز في الإسناد.

الوجه الثَّالث: إنَّ الأمور المادّيّة تنقسم بانقسام المادَّة.

فالمادَّة كما لاحظنا تتَّصف بصفاتٍ ثلاث: الكتلة، والحجم، والكثافة، وكلُّها تنقسم بانقسام المادَّة.

ثُمَّ للكتلة خصائص عامَّة خمس: من قبيل الجاذبيَّة لسائر المواد، والانجذاب إليها (بمعنى الاستجابة لجاذبيَّتها)، وتبدّلها إلى الطَّاقة، إلى غير ذلك ممّا تقدَّم ذكره في المقدِّمة الثَّانية، وهذه الخصائص كلّها تنقسم بانقسام المادَّة وتتوزَّع على أقسامها.

كما أنَّ للمادَّة خصائص فيزيائيَّة وكيميائيَّة: كالصَّلابة، والشِّدة، والحرارة وغيرها، وهذه الخصائص كلّها تنقسم بانقسام المادَّة خارجاً.

ولكنَّ الأمور النَّفسيَّة كالهم والإدراك ليس منقسماً، فلو قسَّمت جزء المخّ المتعلِّق بالمشاعر أو بالإدراك لم تنقسم المشاعر والإدراكات إلى نصفين، وهذا يدلُّ على اختلاف طبيعتها عن الأمور المادّيّة.

الوجه الرَّابع: إنَّ النَّشاطات النَّفسيَّة والذِّهنيَّة على ضربين:

(**أحدهما**): ما ينشأ من البُعد المادّيّ للكائن الحيّ، كما في المشاعر النَّفسيَّة المتأثِّرة بالعوامل الكيميائيَّة الدَّوائيَّة، فإذا تناول الإنسان حبَّةً مهدِّئةً أدَّى ذلك إلى تخفيف مشاعر القلق والاكتئاب من خلال التَّأثير الكيميائيّ للدَّواء على الأماكن الخاصَّة بهذه المشاعر في الدَّماغ.

و(**ثانيهما**): ما ينشأ من هذه الظَّواهر نفسها وينتهي إلى تغيير مادّيٍّ، وذلك كما يتَّفق أنَّ الإنسان يفكِّر في موضوع لاهتمامٍ له به، فترافقه نشاطات مادّيّة أو يؤدِّي تفكيره فيه إلى القلق والاكتئاب الّذي يوجب بدوره تغييرات كيميائيَّة وفيزيائيَّة في الدَّماغ.

ومن المعلوم أنَّ هذا القسم الثَّاني ليس وليداً للتَّغيُّرات الكيميائيَّة والفيزيائيَّة، فإدراك الإنسان لم يتولَّد عن سببٍ مادّيٍّ مسبق للتَّغيير الكيميائيّ والفيزيائيّ، كما أنَّه لم يؤثِّر في حدوث القلق بصفته نشاطاً كيميائيَّاً وفيزيائيَّاً في الدَّماغ، بل بصفة مضمونه الخاصّ، وإنَّما النَّشاط الكيميائيّ والفيزيائيّ هو المسبَّب عن التَّفكير والتَّأمُّل.

والحاصل من هذا الوجه أنَّ النَّشاطات النَّفسيَّة والعقليَّة لو كانت عمليَّات كيميائيَّة جارية في الدَّماغ لكانت في جميع الحالات في موضع المسبَّب النَّاتج عن تلك العمليَّات بحسب طبيعة تلك العمليَّات المادّيّة. لكنَّنا نرى أنَّ من هذه النَّشاطات ما يكون بطبيعة مضمون محتواها سبباً في أمورٍ أخرى جسميَّة ونفسيَّة، فيدلُّ ذلك على أنَّ تلك النَّشاطات غير مادّيّة في حدِّ ذاتها.

الوجه الخامس: إنَّ الغايات الإنسانيَّة ـ وهي قسم من الأمور المدرَكة توجب نشاط الإنسان وفعَّاليَّته ـ لا تحرِّك الإنسان من منطلق طبيعتها الفيزيائيَّة في الدَّماغ، بل بطبيعة مضمونها المؤدِّي إلى تفاعل الإنسان معها وتوجّهه بوجهتها.

مثلاً: إذا كان للإنسان داعيان مختلفان تجاه عملٍ فإنَّ الدَّاعي الأقوى مثلاً هو الّذي

يقود إرادة الإنسان؛ لكن ليس تأثير هذا الدَّاعي مبني على خصيصة كيميائيَّة وفيزيائيَّة في الدَّماغ تميَّزه عن الدَّاعي الأضعف، بل ذلك ينشأ عن تأثيره الرُّوحيّ على الإنسان، وانسجامه معه بشكل أقوى.

الوجه السَّادس(١): إنَّ الإنسان يدرك نفسه كما ويشير إليها فيقول ـ مثلاً ـ: (أنا موجود وأفكِّر وأفعل)، وهذا الإدراك يمثِّل وجود هويَّة واحدة للإنسان وراء الدَّماغ؛ لأنَّه لا يشير في إدراكه هذا إلى الدَّماغ ـ الّذي هو أحد الأجهزة الّتي يشتمل عليها ـ بل إلى ذاتٍ معنويَّة واحدة، وهذا ظاهر.

وهذا الوجه وبعض ما سبقه يركِّز على ظاهرة الإدراك بالخصوص.

عدم كون الضَّمير الأخلاقيّ أمراً مادّيّاً

الوجه السَّابع: إنَّ صفة الضَّمير والقيم الفاضلة ـ الّتي يتميَّز بها الإنسان ـ لا يمكن تفسيرها تفسيراً مادّيّاً، بل لها بُعد روحيّ يتجاوز المادَّة.

وهذا الوجه يبتني على مقدِّمتين:

المقدِّمة الأولى: ثبوت هذه القوَّة للإنسان.

لقد أوضحنا سابقاً أنَّ الضَّمير فعلاً قوَّة فطريَّة تنبثق من العمق الإنسانيّ، وهي في طبيعتها غير معلَّلة بالمصالح والغايات المادّيّة، بل تبتني على التَّضحية بالمصالح الشَّخصيَّة كما يقتضيه الوجدان العقلانيّ العامّ في عامَّة المجتمعات الإنسانيَّة.

---

(١) الفرق بين هذا الوجه والوجه الثَّاني المتقدِّم أنَّ هذا الوجه يستند إلى إدراك الإنسان لذاته كأمرٍ وراء الدَّماغ على ما هو ملحوظ وجداناً وذكر إسناد التَّفكير والفعل إلى نفسه في هذا الوجه إنَّما كان تجسيداً لإدراك الإنسان لنفسه على الوجه المذكور، وأمَّا الوجه الثَّاني فكان يستند إلى صحَّة إسناد الأفعال إلى الإنسان ككيان واحدٍ دون الدَّماغ فلاحظ.

نعم، هناك مَن اعتقد أنَّ المعاني الأخلاقيَّة لا تنبثق عن قوَّة مستقلَّة في داخل الإنسان، بل هي معلَّلة بغايات غرائزيَّة مصلحيَّة أو أفكار جرى التَّلقين عليها فظُنَّت ذات أصل في النَّفس الإنسانيَّة.

وهذا القول خاطئ جدّاً، وإنكار لبديهة وجدانيَّة كُبرى.

المقدمة الثَّانية: إنَّ هذه الصِّفة ليست ظاهرة مادّيّة أو من إفرازات المادَّة، وذلك لسببين:

١ ـ عامٌّ يشمل خصائص الإنسان النفسيَّة، وهو أنَّ هذه القوَّة تتضمَّن في الحقيقة قوانين إدراكيَّة لسير الإنسان في هذه الحياة، وينطلق الإنسان من هذه القوانين لا على أساس فواعل كيميائيَّة وفيزيائيَّة في الدَّماغ، بل على أساس الشُّعور بهذه القوانين وإدراكها، فهي بواعث روحيَّة لا كيميائيَّة أو فيزيائيَّة.

٢ ـ خاصٌّ بهذه المشاعر، وهو أنَّ من المعقول تفسير المشاعر الأنانيَّة كالغرائز بالتَّفسير المادّيّ، لأنَّ هذه المشاعر تعود إلى مصلحة الفرد، واتِّجاهها للإبقاء على نفسها، والمشاعر القيميَّة ليست من هذا القبيل، فهي على خلاف مصلحة الفاعل، فمَن ينفق ماله على الآخرين أو يضحِّي بنفسه لأجلهم فإنَّه يعمل في الاتِّجاه المعاكس لمصلحة ذاته.

ولهذا السبب نلاحظ أنَّ جمعاً من القائلين بنظريَّة التَّطوُّر الأحيائيّ أصرُّوا على إنكار أصالة القيم الأخلاقيَّة في وجود الإنسان، ورأوا أنَّ صفات الإنسان لا تزيد على الغرائز المادّيّة الّتي تتَّصف بالطَّابع الأنانيّ.

والمراد أنَّ هؤلاء أذعنوا أنَّ القيم الأخلاقيَّة بطبيعتها لا يمكن أن تنبثق من أساسٍ مادّيّ، ومن ثَمّ اعتبروا نظريَّة التَّطوُّر حجَّةً نافيةً لواقعيَّة هذه القيم، وأصالتها في النَّفس الإنسانيَّة.

علماً أنَّنا لا نوافق على هذا الاحتجاج، كما سيأتي الحديث عنه تفصيلاً.

عدم كون الإرادة الحرَّة أمراً مادّيّاً

الوجه الثَّامن: إنَّ صفة الإرادة الحرَّة والاختيار الإنسانيّ بالخصوص لا يمكن اعتبارها صفةً مادّيّة.

وهذا الوجه يبتني أيضاً على مقدِّمتين:

المقدِّمة الأولى: ثبوت هذه الصِّفة للإنسان.

وقد أوضحنا ذلك سابقاً، وقلنا إنَّ الصَّحيح حسبما يشهده الإنسان وجداناً ويجري عليه عامة العقلاء في المجتمعات الإنسانية كلِّها أنَّ الإنسان مختار في أعماله، غير مدفوع إليها وفق عوامل قاهرة تدفعه تجاهها، ومن ثَمّ يُحمَّل الإنسان ويتحمَّل مسؤوليَّة أعماله، ولا يقبل الاعتذار عن تصرفاته المسيئة بانسياقه لها وفق الظُّروف النَّفسيَّة والتَّربويَّة الّتي عاشها وتربَّى عليها.

وتحميل المسؤوليَّة إنَّما يتفرَّع على اعتبار الإنسان واعياً وراشداً ومختاراً ـ بعد انتباهه بما يتعيَّن عليه فعله وتركه وفق الضَّمير الوجدانيّ الّذي يُشعره بالحقوق والواجبات ـ ومن ثَمّ لا يصدق (تحميل المسؤوليَّة) في شأن الحيوانات ولا في شأن الأطفال قبل بلوغ الرُّشد.

ولو لم يكن الإنسان مختاراً لكان عقابه وثوابه أشبه بتأديب الحيوانات أو الأطفال في مقام التَّحريض والرَّدع، فتكون المجازاة في حقيقتها أساليب نفسيَّة لتوجيه المجازى أو المجتمع إلى اتِّجاهٍ ما أو صرفه عن اتِّجاهٍ ما، وهذا أمر غير مقبول يقيناً حسبما يدركه كلُّ إنسانٍ راشد.

ولا شكَّ أنَّ القانون الإنسانيّ ـ ومن جملته القوانين الجزائيّة في كلِّ المجتمعات ـ يعتمد في اتِّجاهه على أساس (تحميل المسؤوليَّة) دون التَّأديب النَّفسيّ الّذي يقع في الحيوانات مثلاً.

المقدِّمة الثَّانية: إنَّه لا يصحُّ تفسير صفة الاختيار والإرادة الحرَّة بتفسيرٍ مادّيٍّ بحت.

وذلك لأنَّ الاختيار يعني أنَّ الإنسان ليس منساقاً وفق الدَّواعي الموجودة في نفسه بحسب درجة قوّتها وضعفها، بل يستطيع الإنسان أن يختار بين دواعيه، فيأخذ بما كان داعيه إليه أضعف ولا يستجيب إلى الدَّاعي الأقوى.

وعليه فلو فرضنا أنَّ الدَّواعي والغايات تمثِّل عوامل فيزيائيَّة وكيميائيَّة في داخل الإنسان، فإنَّا لا نستطيع أن نفسِّر حالة الاختيار أبداً؛ لأنَّ عالم المادَّة هو عالم الانسياق الجبريّ، فهناك أسباب تفضي إلى نتائجها، ولا تخلُّف لها عنها، ولا توجد لدينا أيَّة حرِّيَّة وانفلاتٍ في عالم المادَّة، فكلُّ شيءٍ ينبعث عمّا قبله في تسلسل الأشياء على وجهٍ قهريٍّ يمتنع وجوده من دون حدوث ما يوجبه امتناعاً قاطعاً، فليس هناك من تفسير مادّيٍّ لكون الإنسان مختاراً في الفعل أو التَّرك من دون تأثُّر قهريٍّ بالعوامل الجاهزة الموجودة في نفسه.

ومن ثَمّ يلاحَظ أنَّ جمعاً من علماء الطَّبيعة الّذين اعتقدوا بأنَّ الإنسان كائن مادّيٌّ بحت أنكروا وجود اختيار حقيقيٍّ للإنسان، والتزموا بنوعٍ من الجبر في شأنه انسجاماً مع الاعتقاد المذكور.

هذه جملة من الشَّواهد العُقلائيَّة الميسَّرة الّتي يمكن ذكرها في الموضوع.

وهذه الشَّواهد تدلُّ جميعاً على أنَّ هناك جانباً روحيَّاً منضمَّاً إلى الجانب الجسديّ في الكائنات الحيَّة الواجدة للشُّعور والإدراك، كما تعطيه النُّصوص الدِّينيَّة في شأن الإنسان؛ ومن ثَمّ لا يمكن تفسير تلك الظَّواهر من دون الإذعان بهذا الجانب.

نعم، لا شكَّ أنَّ ذاك البُعد متداخل وملتئم مع البُعد الجسديّ ـ الكيميائيّ والفيزيائيّ ـ فيقترن كلُّ تغيير نفسيٍّ بتغيير مادّيٍّ في الدِّماغ إلَّا أنَّه لا يمكن تفسير ذاك البُعد بالتَّغيُّر المادّيّ الموصوف نفسه.

شواهد علميَّة على وجود بُعد غير مادّيٍّ في الإنسان

وهناك شواهد علميَّة وتجربيَّة وقف عليها أطباء الأعصاب تُبيِّن أنَّ للعقل والإرادة والإحساس بُعداً غير مادّيٍّ.

ولنتحدث أوَّلاً عن العقل والإرادة.

فقد كان انطباع فريق من أطباء الأعصاب من قبل أنَّ العقل والإرادة هما نتاج ثانويٌّ للنَّشاطات العصبيَّة في الدَّماغ الّتي هي بدورها تنشأ في منظورهم عن التَّغيُّرات الكيميائيَّة فيه، وعليه فإنَّ التَّعقُّل عمل آلي، وآلته هي الدَّماغ.

ولكن بتطوُّر طبِّ الدَّماغ تبيَّن أنَّ العقل والإرادة مغايران مع النَّشاطات العصبيَّة، بل هما في الحقيقة السَّبب المحرِّك لهذه النَّشاطات وما يقترن بها من التَّغيُّرات الكيميائيَّة في الدَّماغ، لأدلَّةٍ متعدِّدة:

الدَّليل الأوَّل: إنَّ العلماء استطاعوا تحفيز دماغ المرضى من خلال الإلكترود (القطب الكهربائي)، وإثارة ذكرياتهم أو تحريك أطرافهم.

لكنَّهم لاحظوا أنَّ المريض كان يدرك أنَّ ذلك ليس بإرادته، بل قد يبدي امتعاضه من ذلك، مع أنَّ الفعل العصبيّ كان يتحقَّق في دماغه بفعل الطَّبيب، فدلَّ ذلك على أنَّ عقل المريض وراء النَّشاطات العصبيَّة.

يقول بعض الباحثين[1] في شرح تطوُّر الفكر الطِّبّيّ الجديد تجاه العقل والإرادة: (وفيما يتعلَّق بالعلاقة القائمة بين العقل والإرادة تمَّ بعض أروع اكتشافات القرن العشرين خلال عمليَّات جراحيَّة أجراها (ويلدر بنفيلد) على أدمغة ما يربو على ألف مريض في حالة الوعي، وملاحظات بنفيلد حول وظيفة الدَّماغ تفوق في حجِّيَّتها وكمالها جميع الأدلَّة

---

(١) العلم في منظوره الجديد: ٣٣ ـ ٣٧.

السَّابقة غير المباشرة المستفادة من بحوثٍ أجريت على حيوانات، ومن عمليَّات جراحيَّة أجريت على أدمغة أشخاص مبنجين، وكان بنفيلد ـ الّذي يعود له الفضل الأوَّل في إدماج مباحث الأعصاب وفسيولوجيا الأعصاب وجراحة الأعصاب ـ قد شرع في بحوثه الرَّائدة في الثَّلاثينات من هذا القرن، غير أنَّ الآثار الكاملة المترتِّبة على اكتشافاته لم تتَّضح إلَّا في عام (١٩٧٥م) حين نشر كتابه المسمَّى (لغز العقل).

إنَّ بعض أنواع الصَّرع قابل للعلاج عن طريق الجراحة، فبعد أن ينِّج الجرَّاح المريض تبنيجاً عاماً، ويزيل بطريقة جراحيَّة جزءاً من جمجمته لتعريض الدَّماغ [إلى ما] يعيده إلى وعيه، ونظراً لانعدام الإحساس في الدَّماغ نفسه يستطيع الجرَّاح أن يستكشفه بواسطة الإلكترود (القطب الكهربائيّ)، وأن يحدِّد مستعيناً بالمريض موقع الخلايا الّتي تسبِّب نوبات الصَّرع وأن يزيل هذه الخلايا.

وفي عام (١٩٣٣م) اكتشف بنفيلد بمحض الصُّدفة أنَّ تنبيه مناطق معيَّنة في الدَّماغ بالكهرباء تنبيهاً خفيفاً يحدث استرجاعاً فجائيَّاً للذَّاكرة عند المريض الواعي، لقد ساورت بنفيلد الشُّكوك أوَّل الأمر، ثُمَّ أخذته الدَّهشة.

فعندما لامس الإلكترود قشرة مخّ شاب تذكَّر هذا الشَّاب أنَّه كان جالساً يشاهد لعبة (بيسبول) في مدينة صغيرة، ويراقب ولداً صغيراً يزحف تحت السِّياج ليلحق بجمهور المتفرجين. وهناك حالةُ مريضةٍ أخرى سمعت آلات موسيقيَّة تعزف لحناً من الألحان، ويروي بنفيلد هذا الخبر فيقول: "أعدت تنبيه الموضع نفسه ثلاثين مرَّة محاولاً تضليلها .. وكلَّما أعدت تنبيه الموضع كانت المريضة تسمع اللَّحن من جديد ..

وكان المرضى يحسون دائماً بالدَّهشة لتذكُّر الماضي بمثل هذه التَّفاصيل الحيَّة، ويفترضون على الفور أنَّ الجرَّاح هو المسؤول عن تنبيه الذَّاكرة ..

وكان بنفيلد من وقتٍ لآخر يحذِّر المريض أنَّه سينبِّه دماغه، ولكنَّه لا يفعل ذلك،

وفي مثل هذه الحالات لم يكن المريض يذكر أيِّ ردود فعلٍ إطلاقاً.

ثُمَّ إنَّ ملامسة المنطقة الخاصَّة بالنُّطق في الدَّماغ تؤدِّي إلى فقدانٍ مؤقَّت للقدرة على الكلام (حبسة) عند المريض، ونظراً لانعدام الإحساس في الدَّماغ، فالمريض لا يدرك أنَّه مصاب بالحبسة إلَّا عندما يحاول أن يتكلم أو يفهم الكلام فيعجز عن ذلك، ويروي بنفيلد ما حدث ذات مرَّة: "أخذ أحد مساعديّ يعرض على المريض مجموعةً من الصُّور .. وكان المريض في البداية يسمّي كلَّ صورةٍ باسمها الدَّقيق، وقبل أن تعرض على المريض صورة فراشة وضعتُ الإلكترود (القطب الكهربائيّ) حيث كنت أفترض وجود قشرة المخّ الخاصَّة بالنُّطق، فظلَّ المريض صامتاً للحظات، ثُمَّ طقطق بأصابعه كما لو كان غاضباً، ثُمَّ سحبتُ الإلكترود فتكلَّم في الحال، وقال: (الآن أقدر على الكلام، إنَّها فراشة، لم أكن قادراً على النُّطق بكلمة (فراشة) فحاولت أن أنطق بكلمة (عثة).

لقد فهم الرجل بعقله الصُّورة المعروضة على الشَّاشة، وطلب عقله من مركز الكلام في دماغه أن ينطق بالكلمة الّتي تقابل المفهوم الماثل في ذهنه.

وهذا يعني أنَّ آليَّة الكلام ليست متماثلة مع العقل، وإن كانت موجهة منه،

فالكلمات هي أدوات تعبير عن الأفكار، ولكنَّها ليست الأفكار ذاتها، وحين عجز المريض عن التَّفوِّه بالكلمة لانسداد مركز الكلام عنده استغرب وأمر بالبحث عن اسم شيءٍ مشابه هو (العثة)، وعندما فشل ذلك أيضا طقطق بأصابعه غضباً (إذ إنَّ هذا العمل الحركيّ لا يخضع لمركز الكلام)، وأخيراً عندما انفتح مركز الكلام عند المريض شرح تجربته الكاملة مستخدماً كلمات تناسب أفكاره.

وقد استنتج بنفيلد أنَّ المريض "حصل على كلمات من آليَّة الكلام عندما عرض عليها مفاهيم، ونحن نستطيع الاستعاضة عن ضمير الغائب في عمليَّة الاستبطان هذه بكلمة (عقل)، فعمل العقل ليس عملا آليًّا".

وتوصَّل بنفيلد إلى نتائج مماثلة في مناطق الدِّماغ الّتي تضبط الحركات: "عندما جعلتُ أحد المرضى يحرِّك يده بوضع الإلكترود على القشرة الحركيَّة في أحد نصفي كرة دماغه كنت أسأله مراراً عن ذلك، وكان جوابه على الدَّوام: (أنا لم أحرِّك يدي، ولكنَّك أنت الّذي حرَّكتها)، وعندما أنطقته قال: (أنا لم أخرج هذا الصَّوت، أنت سحبته مني)".

وهذه الحركات اللَّاإراديَّة تشبه إجفال ساق المريض استجابةً لنقرةٍ خفيفة بمطرقة الطَّبيب، وكلُّنا يدرك أنَّ مثل هذه الحركات ليست أفعالاً إراديَّة.

ويلخِّص بنفيلد ذلك بقوله: "إنَّ الإلكترود يمكن أن يخلق عند المريض أحاسيس بسيطة متنوِّعة كأن يجعله يدير رأسه أو عينيه، أو يحرِّك أعضاءه، أو يخرج أصواتاً، أو يبلع، وقد يعيد إلى الذَّاكرة إحساساً حيَّاً بتجارب ماضية، أو يوهمه بأنَّ التَّجربة الحاضرة هي تجربة مألوفة، أو أنَّ الأشياء الّتي يراها تكبر وتدنو منه. ولكنَّ المريض يظلُّ بمعزلٍ عن كلِّ ذلك، وهو يصدر أحكاماً على كلِّ هذه الأمور، وربَّما قال: (إنَّ الأشياء تكبر) لكنَّه لا يتحرَّك خوفاً من أن يداس، وإذا حرَّك الإلكترود يده اليمنى فهو لا يقول: (أنا أردت أن أحركها)، ولكنَّه يستطيع مع ذلك أن يمد يده اليسرى ويقاوم هذه الحركة".

ونتيجة مراقبة مئات المرضى بهذه الطَّريقة ينتهي بنفيلد إلى أنَّ "عقل المريض ـ الّذي يراقب الموقف بمثل هذه العزلة والطَّريقة النَّقديَّة ـ لا بُدَّ من أن يكون شيئاً آخر يختلف كلِّيَّاً عن فعل الأعصاب اللَّاإراديّ، ومع أنَّ مضمون الوعي يتوقَّف إلى حدٍّ كبير على النَّشاط العصبيّ فالإدراك نفسه لا يتوقَّف على ذلك").

الدَّليل الثَّاني: إنَّ العلماء استطاعوا من تحديد مناطق الدَّماغ المسؤولة عن النُّطق والحركة وجميع الحواس الدَّاخليَّة، ولكن لم يستطيعوا تحديد أيِّ موقعٍ للعقل والإرادة.

ومن ثَمّ كان بإمكان العلماء تحفيز الذِّكريات أو التَّحريك أو غير ذلك من النَّشاطات المشابهة من خلال الإلكترود، ولكن لم يمكنهم أن يثيروا الإرادة أو التَّفكير

بذلك.

يقول الباحث المتقدِّم[١] في استمرار كلامه السَّابق: (وباستخدام أساليب المراقبة هذه استطاع بنفيلد أن يرسم خريطة كاملة تبيِّن مناطق الدَّماغ المسؤولة عن النُّطق والحركة وجميع الحواس الدَّاخليَّة والخارجيَّة، غير أنَّه لم يكن في المستطاع تحديد موقع العقل أو الإرادة في أيِّ جزءٍ من الدَّماغ، فالدَّماغ هو مقر الإحساس والذَّاكرة والعواطف والقدرة على الحركة، ولكنَّه فيما يبدو ليس مقرَ العقل أو الإرادة.

ويعلن بنفيلد أنَّه: "ما من عملٍ من الأعمال الّتي نعزوها إلى العقل قد أبتعثه التَّنبيه بالإلكترود أو الإفراز الصَّرعيّ"، ويضيف قائلاً: "ليس في قشرة الدَّماغ أيِّ مكانٍ يستطيع التَّنبيه الكهربائيّ فيه أن يجعل المريض يعتقد أو يقرِّر شيئاً". والإلكترود يستطيع أن يثير الأحاسيس والذِّكريات، غير أنَّه لا يقدر أن يجعل المريض يصطنع القياس المنطقيّ، أو يحلّ مسائل في الجبر، بل إنَّه لا يستطيع أن يحدث في الذِّهن أبسط عناصر الفكر المنطقيّ، والإلكترود يستطيع أن يجعل جسم المريض يتحرَّك، ولكنَّه لا يستطيع أن يجعله يريد تحريكه. إنَّه لا يستطيع أن يكره الإرادة. فواضح إذن، إنَّ العقل البشريّ والإرادة البشريَّة ليس لهما أعضاء جسديَّة.

وبناءً على ما تقدَّم، لا ترى النَّظرة الجديدة للعلم استحالةً في تأثير الإرادة في المادَّة. ويشرح أكلس ذلك فيقول: "تعلَّمتُ بالتَّجربة الثَّابتة أنَّني بالتَّفكير والإرادة أستطيع أن أتحكم بأفعاليّ إذا شئت ذلك، وليس في وسعي أن أفسِّر تفسيراً علميَّاً كيف يستطيع التَّفكير أن يؤدِّي إلى الفعل؟ ولكن هذا العجز يأتي مصداقاً لكون علوم الفيزياء والفسيولوجيا في وضعها الرَّاهن بدائيَّة للغاية، وأعجز من أن تتصدَّى لهذه المهمَّة

---

(١)العلم في منظوره الجديد: ٣٧ ـ ٣٩.

العسيرة، وحين يؤدِّي التَّفكير إلى الفعل يجدني مضطراً كعالم متخصِّص في الأعصاب إلى افتراض أن تفكيري يغيِّر بطريقة تستعصي على فهمي تماماً أ نماط النَّشاط العصبيّ الّتي تؤثِّر في دماغي. وهكذا يصبح التَّفكير يتحكَّم بشحنات النَّبضات النَّاشئة في الخلايا هرميَّة الشِّكل للقشرة الحركيَّة في دماغي، كما يتحكَّم آخر الأمر بتقلصات عضلاتي والأنماط السُّلوكيَّة الناشئة منها".

فإذا كانت الإرادة البشريَّة غير مادّيّة فليس ممّا ينافي العقل أن تتصرَّف بغير طرق المادَّة، أي بحرِّيَّة اختيارٍ، ومن ثَمَّ فالنَّظرة الجديدة لا ترى في الاعتراف باستقلال الإرادة فينا أيِّ مجانبةٍ للأسلوب العلميّ.

ويخلص أكلس من ذلك إلى أنَّه "ليس هناك إذن أسباب علميَّة وجيهة لإنكار حرِّيَّة الإرادة الّتي لا بُدَّ من افتراض وجودها إذا أردنا أن نتصرَّف كباحثين علميِّين).

الدَّليل الثَّالث: إذا لم يكن الإنسان حرَّاً فإنَّه لا ينطلق في بحثه العلميّ من السَّعي إلى كشف الواقع، وإنَّما يبحث عمّا هو مُهيَّأ لاعتقاده والإيمان به، وذلك أمر يخالف العقل والوجدان واتِّجاه البحث العلميّ، فالبحث العلميّ لا يبحث ولا ينتج ما نحن مهيؤون لإدراكه، بل ما هو أقرب إلى الواقع.

وفي ذلك يقول الباحث المتقدِّم[1]: (إنَّ إنكار حرِّيَّة الإرادة يجعل من العلم كلِّه أمراً منافياً للعقل، فعلى العالم ألّا يسأل: (ما هو الصَّحيح؟)، بل (ما الّذي نحن مهيأون لاعتقاده؟).

يقول الفيزيائي كارل فون فايتزساكر: "الحرِّيَّة شرط من شروط التَّجربة، فأنا لا أستطيع أن أجري التَّجارب إلَّا حين لا يكون فيها فعلي وتفكيري محكومين بالظُّروف

(١) العلم في منظوره الجديد: ٣٩.

والحوافز والعادات، بل بحرِّيَّة اختياري").

نظرة العلم في شأن الإحساس

قد يتوقَّع الباحث أنَّ عمليَّة الإحساس هي عمليَّة مادّيّة بحتة، وليست على حدِّ عمليَّة التعقُّل والإرادة. فهي لا تزيد على استجابةٍ عصبيَّةٍ وكيميائيَّةٍ من الدَّماغ لتأثير الشَّيء المحسوس به على الإنسان.

ولكنَّ علماء طبِّ الأعصاب يفنِّدون هذا الانطباع، فيقول الباحث المتقدِّم[1]: (فلنورد مثالاً لتوضيح المراد من أقوال أكلس وشرنغتون، ماذا يحدث مثلاً عندما يرى سقراط شجرةً؟ تدخل أشعة الشَّمس المنعكسة من الشَّجرة في بؤبؤ عين سقراط، وتمرُّ من خلال العدسة الّتي تركِّز صورة مقلوبة ومصغَّرة للشَّجرة على شبكيَّة العين، فتحدث فيها تغيُّرات فيزيائيَّة وكيميائيَّة.

فهل هذا هو الإبصار؟ كلا؛ إذ لو كان سقراط فاقد الوعي لأمكن تركيز تلك الصُّورة على شبكيَّة عينه، محدثة نفس التَّغيُّرات الفيزيائيَّة والكيميائيَّة، ولكنَّه في هذه الحالة لا يبصر شيئاً، وبالمثل تركِّز آلة التَّصوير على صورةٍ ما، فيتعرَّض الفيلم الموجود في الآلة لتغيُّرات فيزيائيَّة وكيميائيَّة، ولكن آلة التَّصوير لا تبصر بالمعنى الحرفي الألوان والأشكال الّتي تسجلها.

أمَّا إذا أردنا أن نفسِّر إبصار سقراط فنحن بحاجة إلى أكثر من ذلك كثيراً، فالشَّبكيَّة ـ وهي صفحة من المستقبلات شديدة التَّراص (عشرة ملايين مخروط ومائة مليون قضيب) ـ تبدأ حين ينشِّطها الضَّوء المنبعث من الشَّجرة بإرسال نبضات إلى العصب البَّصري الّذي ينقلها بدوره إلى قشرة الدَّماغ البصريَّة. وكلُّ شيءٍ إلى الآن قابلٌ لأن يفسر بلغة الفيزياء

---

(١) المصدر نفسه: ٢٧ ـ ٣٠.

والكيمياء، ولكن أين مكان اللَّون الأخضر من كلِّ هذا؟ فالدَّماغ نفسه رمادي اللَّون..

فكيف يستطيع أن يتلقَّى لوناً جديداً دون أن يفقد لونه السَّابق؟ وكيف يستطيع دماغ سقراط أن يبصر الضَّوء إذا كان دماغه مغلقاً ومعزولاً تماماً عن أيِّ ضوءٍ؟ ويكون الأمر معقولاً لو أنَّ سقراط حين وجه بصره نحو الشَّجرة لم يحسّ إلَّا بأزيز من الكهرباء في دماغه، ولكن النَّشاط الكهربائيّ والكيماويّ لدماغه الّذي يمكِّنه من الإبصار بطريقةٍ ما هو بالضَّبط ما لا يراه سقراط، وبدلاً من ذلك فسقراط عندما ينظر يرى الألوان والأشكال والحركات والضَّوء، وكلُّها بأبعادها الثَّلاثة، بل من العسير أن نتخيَّل كيف يمكن لأيٍّ من هذه الأشياء أن ينشأ عن المواد الكيمياويَّة والكهرباء.

ويؤكِّد أكلس على سرِّ الإدراك الحسّيّ فيتساءل: "أليس صحيحاً أنَّ أكثر تجاربنا شيوعاً تقبل دون أيِّ تقديرٍ لما تنطوي عليه من غموض هائل؟ ألسنا لا نزال كالأطفال في نظرتنا إلى ما نقبله من تجاربنا المتعلِّقة بالحياة الواعية، فلا نتريث إلَّا نادراً للتَّفكير في أعجوبة التَّجربة الواعية أو لتقديرها؟ فالبصر مثلاً يعطينا في كلِّ لحظةٍ صورة ثلاثيَّة الأبعاد لعالمٍ خارجيٍّ، ويركِّب في هذه الصُّورة من سمات الالتماع والتَّلون ما لا وجود له إلَّا في الإبصار النَّاشئ عن نشاط الدَّماغ. ونحن بالطَّبع ندرك الآن النَّظائر المادّيّة لهذه التَّجارب المتوطِّدة من الإدراك الحسّيّ كحدَّة المصدر المشع والطُّول الموجيّ للإشعاع المنبعث، ومع ذلك فعمليَّات الإدراك ذاتها تنشأ بطريقةٍ مجهولةٍ تماماً عن المعلومات المنقولة بالرُّموز من شبكيَّة العين إلى الدَّماغ".

فالصُّورة الّتي تسلَّط على الشَّبكيَّة مثلاً لا تعود أبداً إلى الظُّهور مجدداً في الدَّماغ، بل لا بُدَّ للعقل الواعي من أن يعيد تركيبها من أ نماط النَّبضات المرموزة. فكلُّ عمليَّة إدراك حسّيٍّ تتكوَّن من ثلاث مراحل: المنبِّه الأصلي لعضو الحسّ، والنَّبضات العصبيَّة المرسلة إلى الدَّماغ، ونمط النَّشاط العصبيّ المثار في الدَّماغ.

ويلخِّص أكلس هذه العمليَّة فيقول: "إنَّ عمليَّة النَّقل من عضو الحسّ إلى قشرة المخّ تستخدم نمطاً من النَّبضات العصبيَّة معبراً عنها برموزٍ تشبه رموز مورس، وتنحصر فيها النِّقاط في تسلسلات زمنيَّة شتى، ومن المؤكَّد أنَّ هذا النَّقل المرموز يختلف تمام الاختلاف عن عمليَّة الحفز الأصليّ لعضو الحسّ المعني، كما أنَّ النَّمط المكانيّ/ الزَّمانيّ للنَّشاط العصبيّ المُثار في قشرة المخّ مختلف هو الآخر كلّ الاختلاف".

وعمليَّة التَّرجمة المزدوجة هذه تضخِّم أعجوبة الإدراك الحسّيّ؛ ذلك أنَّ هذه السِّلسلة من التَّرجمات الفيزيائيَّة/ الكيميائيَّة تسفر عن تجربةٍ حسِّيَّةٍ محدَّدة كإبصار (اللَّون الأخضر)، وفي هذه النَّقلة ما يبعث على قدرٍ من الذُّهول ليس أدق إثارة للعجب من حالة شخص يفهم فجأةً نصَّاً ترجم له من لغةٍ يجهلها إلى لغةٍ أخرى يجهلها كذلك.

إذن، فعالم الإحساس وفقاً للنَّظرة الجديدة يتوقَّف على عالم الفيزياء والكيمياء، ولكنَّه ليس مقصوراً عليه، وقد تفيد مقارنةٌ ما في إيضاح هذا الفارق الدَّقيق: فمن المؤكَّد أنَّ وجود كتابٍ ما يتوقَّف على عناصر: الورق، والصَّمغ، والحبر الَّتي يتكوَّن منها، ومن دونها لا يمكن أن يوجد الكتاب، ومع ذلك فالكتاب لا يُفْهَم فهماً كافياً بمجرد إجراء تحليل كيميائيٍّ للحبر ولألياف الورق، وحتَّى لو عرفنا طبيعة كلِّ جزءٍ من جزيئات الورق والحبر معرفةً كاملة فذلك لا يكشف لنا شيئاً عن محتوى الكتاب؛ ذلك أنَّ محتوى الكتاب يشكِّل نظاماً أسمى يتجاوز عالم الفيزياء والكيمياء.

وبطريقة مماثلة تؤكِّد النَّظرة الجديدة أنَّ أحاسيسنا تتوقَّف على أعضاء الجسم، ولكن لا يمكن حصرها في الخواص الفيزيائيَّة والكيميائيَّة للمادَّة.

ويتناول شرنغتون مثال البصر لإيضاح أنَّ النَّظرة القديمة الَّتي يسميها (مخطط الطَّاقة) لا تستطيع أن تعلِّل إحساسنا "بنجم نراه، فمخطَّط الطَّاقة يتناول هذا الإحساس، ويصف مرور الإشعاع من النَّجم إلى العين والصُّورة الضَّوئيَّة الصَّغيرة الَّتي تتشكَّل له في

قاع العين وما يسفر عنه ذلك من النَّشاط الضَّوئيّ/الكيميائيّ في الشَّبكيَّة، وسلسلة التَّفاعلات الّتي يحتمل أن تحدث ابتداءً بالعصب وانتهاءً بالدَّماغ، وكذلك التَّشويش الكهربائيّ في الدَّماغ، ولكنَّه لا يقول شيئاً عن إبصارنا للنَّجم، فمخطَّط الطَّاقة لا يفسِّر إدراكنا أنَّ للنَّجم سطوعاً واتِّجاهاً وبُعداً، ولا كيفيَّة تحوُّل الصُّورة في قاع مقلة العين إلى نجمٍ نراه فوق رؤوسنا ـ نجم لا يتحرَّك رغم أننا وأعيننا حين نتحرك نحمل الصُّورة معنا ـ ولا هو يفسِّر أخيراً إدراكنا الأكيد أنَّ الشَّيء المرئي هو نجم، ومخطَّط الطَّاقة يتناول النَّجم بالبحث كواحدٍ من الأشياء الّتي يمكننا مشاهدتها، ولكنَّه يسكت سكوتاً تامَّاً عن إدراك العقل له، وقد يقال عنه إنَّه يوصلنا إلى عتبة فعل الإدراك ليودعنا هناك، وهو فيما يبدو ينقلنا إلى صميم المكان والزمان المرتبطين بالتَّجربة الذِّهنيَّة، ولكنَّه لا يعطينا أيِّ إشارةٍ خفيَّة أخرى".

إذن، فالنَّشاط الفسيولوجيّ والكيميائيّ للدَّماغ وفقاً للنَّظرة العلميَّة الجديدة أمرٌ ضروريٌّ للإحساس متزامن معه، ولكنَّه ليس الإحساس بعينه، والمادَّة وحدها لا تستطيع أن تفسِّر الإدراك الحسّيّ، فالنَّظرة القديمة تستطيع أن تتحدَّث عن الموجات الضَّوئيَّة، والتَّغيُّرات الكيميائيَّة، والنَّبضات الكهربائيَّة في الأعصاب، ونشاط خلايا المخّ. أمَّا عن عمليات الإبصار والشَّم والذَّوق والسَّمع واللَّمس ذاتها فليس عند المادّيّة ما تقوله.

إنَّ الإدراك الحسّيّ حقيقةٌ، ولكنَّه ليس المادَّة، ولا هو من خواص المادَّة، وليس في مقدور المادَّة أن تفسِّره، ومن هنا يخلص شرنغتون إلى "أنَّ كون وجودنا مؤلَّفاً من عنصرين جوهريَّين أمر ليس .. أبعد احتمالاً بطبيعته من اقتصاره على عنصرٍ واحدٍ"، فالنَّظرة الجديدة تفترض وجود عنصرين جوهريَّين في الإنسان: الجسم، والعقل.

هذا كلُّه عن توضيح الرَّأي الرَّاجح القائل بأنَّ الكائنات الحيَّة الواعية ذات بُعد روحيٍّ مضافاً إلى بُعدها المادّيّ.

الرَّأي القائل بأنَّ الكائنات الواعية ونشاطاتها أمور مادّيّة

وأمَّا (**الرَّأي الثَّاني**) القائل بأنَّ الكائنات الواعية ونشاطاتها هي أمور مادّيّة تماماً، فقد ذهب إليه جماعة من أطبّاء الأعصاب في القرن التَّاسع عشر ثُمَّ القرن العشرين، حيث إنَّهم رجَّحوا أن لا تزيد النَّشاطات الذِّهنيَّة والنَّفسيَّة على نشاطاتٍ عصبيَّة فيزيائيَّة جارية في الدَّماغ.

التَّفسيرات المادّيّة المطروحة للنَّشاطات النَّفسيَّة وضعفها

وهناك عدَّة وجوهٍ لتقريب هذا الرَّأي أو إثباته لعلَّ أبرزها ما يلي:

تفسير الظَّاهرة العقليَّة بالوظيفيَّة ونقده

الوجه الأوَّل: ما ذكره بعض أهل العلم[١] من إمكان تفسير الظَّاهرة العقليَّة بـ(الوظيفيَّة)؛ وذلك أنَّ كون الإنسان واعياً يعني أنَّه يقوم بعمليَّات تمرينيَّة على حلِّ المشكلة، وهذه العمليَّات يمكن تكرارها من خلال أنظمةٍ غير حيَّة كالكمبيوتر الّذي يحلُّ المسائل أيضاً.

وعليه: فليس هناك غموض في شأن الوعي، وليس هناك أيِّ سببٍ موجب للذَّهاب لما هو غير فيزيائيّ.

ويلاحَظ على هذه المحاولة:

(**أوَّلاً**): إنَّ هذه المحاولة ناظرة إلى تفسير مادّيٍّ لظاهرة الإدراك في الإنسان، ولا تقدِّم تفسيراً مادّيّاً لظاهرة المشاعر: كالفرح، واللَّذة، والحزن، ولا لظاهرة الأخلاق، ولا لظاهرة الاختيار في السُّلوك.

---

(١) وهو (دينيت)، لاحظ الملحق الأوَّل لكتاب أنتوني فلو (ليس هناك إله)، لروي إبراهام، ترجمة د. صلاح الفضلي: ٢٤.

و(**ثانياً**): إنَّ هذه المحاولة لا تعطي تفسيراً مادّيّاً للإدراك المتطوِّر المعقَّد: كالتَّجريد، والتَّحليل، والافتراض، وغير ذلك، كما لا تعطي تفسيراً لمحرِّكيَّة الإدراك من حيث مضمونه لا من جهة تمثُّله المادّيّ في الدَّماغ.

و(**ثالثاً**): إذا نظرنا إلى هذه المحاولة في مستوى توجيه أصل ظاهرة الإدراك ولو بعض الشَّيء فإنَّنا نجد أنَّها لا تفي بذلك؛ لأنَّ ما عوَّلت عليه من المقارنة بين نشاط الكمبيوتر ـ وكذا الرُّوبوتات الّتي هي أشبه بالإنسان ـ وبين نشاط الذِّهن غير واردة؛ لأنَّ الكمبيوتر لا يعرف ما يقوم به؛ ولكنَّ الإنسان يعرف ما يقوم به كما نجده من أنفسنا بالوجدان.

وعليه: فإنَّ من شأن هذه المقارنة ـ على عكس ما قصده الذَّاكر لها ـ أن تنبِّه الباحث على أنَّ هناك بُعداً غير فيزيائيٍّ في الكائن الحيّ خلال نشاطه الإدراكيّ الواعي.

الفرق بين الذِّهن والكمبيوتر

ورغم أنَّ المقارنة بين الذِّهن والكمبيوتر مقارنةٌ شائعةٌ، إلَّا أنَّ كثيراً من أهل العلم انتبهوا إلى الفرق الواضح بينهما.

يقول أحدهم[(١)]: (تنشأ الكثير من التَّصوّرات الخاطئة عن طبيعة الفكر من التَّصوّرات الخاطئة حول أجهزة الكمبيوتر، ولكن دعونا نفترض أنَّنا نتعامل مع كمبيوتر عملاق مثل كمبيوتر الجين الأزرق (The Blue Gene)، والّذي يستطيع القيام بأكثر من مائتي تريليون عمليَّة حسابيَّة في الثَّانية الواحدة.

إنَّ من الخطأ نفترض أنَّ الكمبيوتر العملاق مثل النَّحلة أو البكتريا. نحن نتعامل في حالة النَّحلة أو البكتيريا مع فاعل هو المركز في عمليَّة عضويَّة موحَّدة. هدف كلِّ نشاطات

---

(١) ليس هناك إله (الملحق الأوَّل: ٢٠٩-٢١٠) لروي إبراهام: ٢٠٩.

هذا الفاعل الحفاظ على وجوده بالتَّكاثر. أمّا (الجين الأزرق) فهو عبارة عن قطع تقوم مجتمعة أو منفردة بعمليَّات مزروعة (Implanted) وموجّهة (Directed) من خالق هذا التَّجميع(١).

(٢). الكمبيوتر عبارة عن حزمة من الأجزاء الّتي لا تعرف ما تفعل عندما تقوم بمعالجةٍ ما (Performs a transaction). تتمُّ العمليَّات الّتي يقوم بها الكمبيوتر العملاق استجابةً لبيانات وأوامر هي مجرَّد إشاراتٍ إلكترونيَّة صرفة ودوائر كهربائيَّة وموصِّلات.

يقوم الإنسان بنفس العمليَّات والمعالجات هذه، ولكن باستخدام آليَّة خاصَّة بالمخّ، وهي تتمُّ من خلال مركز الإدراك الّذي هو على وعي بما يقوم به وهو يفهم ما تمَّ إنجازه، وهو يؤدِّي كلَّ ذلك عن قصد. ولكن لا يوجد لا فهمٍ، ولا إدراكٍ، ولا معنى، ولا قصدٍ، ولا شخصٍ يقوم بذلك عندما يقوم الكمبيوتر بالأفعال نفسها، حتَّى لو افترضنا أنَّ الكمبيوتر يمتلك معالجات متعدِّدة (Multiple processors) تعالج البيانات بسرعاتٍ بشريَّة.

مخرجات الكمبيوتر تعني لنا شيئاً (توقّعات الطَّقس أو حسابك المصرفيّ)، ولكن من زاوية حزمة القِطَع الّتي تُسمّى كمبيوتر فإنَّ الأرقام الثُّنائيّة: (Binary digits) الصِّفر، والواحد تؤدِّي إلى نشاطاتٍ ميكانيكيَّة.

القول بأنَّ الكمبيوتر يفهم ما يقوم به، هو مشابه للقول بأنَّ خطَّ الكهرباء يمكن أن

(١) كأنّ مرجع هذا الوجه إلى أنَّ الّذي يجده الإنسان من نفسه بالوجدان في حال ممارسته للعمليَّات الإدراكيَّة أنَّه إنَّما يمارس تلك العمليَّات بذات له وراء آلاته وأدواته، وتكون تلك الآلات والأدوات مسخَّرة له، وأمَّا في حالة الكمبيوتر فليست هناك ذات وراء هذه المجموع من الأدوات المرتبطة؛ وإنَّما الّذي يتحكَّم بها هو ذات الإنسان الّذي يوجِّهها كما يشاء.

يفكِّر في مسألة الإرادة الحرَّة والحتميَّة، أو أنَّ الموادَّ الكيميائيَّة في أنبوب الاختبار تُطبِّق مبدأ عدم التناقض (Principle of noncontradiction) في حلِّ المسائل، أو أنَّ مشغِّل الأقراص (DVD Player) يستمتع بالموسيقى الّتي يعزفها).

تفسير الظَّاهرة العقليَّة بالنَّشاط العصبيّ ونقده

الوجه الثَّاني: ـ للبناء على مادّيّة النَّشاطات النَّفسيَّة والإدراكيَّة ـ ما يلاحظه علماء الأعصاب من العلاقة الوثيقة المطّردة بين النَّشاطات النَّفسيَّة والإدراكيَّة وبين النَّشاطات الكيميائيَّة والفيزيائيَّة الجارية في الدَّماغ، فكلُّ نشاط ذهنيٍّ ونفسيٍّ مقرون بنشاطٍ فيزيائيٍّ مناسب له في الدَّماغ.

ومن ثَمّ مال جماعة من علماء الأعصاب إلى كون هذه النَّشاطات مادّيّة صرفة.

ويلاحَظ على ذلك: أنَّ هذه العلاقة تنشأ ـ في الحقيقة ـ عن العلاقة الوثيقة بين الرُّوح والجسد من حيث إنَّ الجسد أداة الرُّوح وحاضنته، ممّا يقتضي اقتران كلِّ تصرُّفٍ روحيٍّ بتمثُّلٍ في الجسد، كما أنَّ ما يقع على الجسد من أحداث تشعر به الرُّوح أيضاً.

وعليه: فإنَّ هذه النَّشاطات ـ في الحقيقة ـ أداة الوعي وآليَّته أو نتيجته وأثره، ولكنَّها ليست ذاته وكنهه، فالنَّشاط الواعي ذو بُعدين: مادّيٍّ ومعنويٍّ، فالبُعد المادّيّ يتمثَّل في تلك النَّشاطات الفيزوكيميائيَّة، كما أنَّ البُعد المعنويّ يتمثَّل في المعرفة والوعي الّذي يحصِّله جزءٌ آخر في وجود الحيوان والإنسان وهو الرُّوح.

وهذه هي الحقيقة الّتي يقف عليها المرء بالتَّأمُّل الجامع في الأمور.

وبذلك يتَّضح: أنَّ تأثير الأشياء المادّيّة كالأدوية الكيميائيَّة على النَّفس ليس دليلاً على كونها مادّة، بل يكفي أنَّها مرتبطة بالمادَّة ارتباطاً وثيقاً، فهناك تأثير متبادَل بينهما كما بيّنّا ذلك من قبل.

وأمَّا قول بعض أطبّاء الأعصاب بأنَّ النَّشاطات الذِّهنيَّة مادّيّة صرفة فلا حجَّة فيه على ذلك؛ لأنَّ بعض علماء الأعصاب قد ينطلق من ملاحظة الجانب الفسيولوجيّ فحسب؛ ولكن للموضوع أبعادٍ أخرى فلسفيَّة ونفسيَّة.

يُضاف إلى ذلك: ما نقلناه من قبل من أنَّ علم الأعصاب والنَّفس يتَّجه منذ مدَّة إلى جعل هذه الظَّواهر روحيَّة وغير مادّيّة.

مادّيّة الوعي على أساس نظريَّة التَّطوُّر

الوجه الثَّالث: ما ينطلق من نظريَّة التَّطوُّر الأحيائيّ.

وتقريره: أنَّه بعد أن كانت المادَّة الحيَّة غير الواعية هي الحالة الأولى للكائنات الواعية، ومن غير المعقول أن تولِّد المادَّة المحضة والنَّشاط الكيميائيّ والفيزيائيّ البحت أمراً روحيَّاً وظواهر روحيَّة؛ لأنَّ ذلك ينقض مبدأ التَّناسب اللَّازم بين السَّبب والنَّتيجة القاضي بأنَّه لا يمكن أن يكون أيِّ شيءٍ سبباً لشيءٍ آخر ما لم يكن هناك تسانخ أو تناسب قائم بينهما.

ويلاحَظ عليه:

(**أوَّلاً**): أنَّ بالإمكان التَّوفيق بين نظريَّة التَّطوُّر وبين القبول ببُعد روحيٍّ للكائنات الواعية بطرقٍ عديدة يأتي ذكرها قريباً، فلا يصحُّ فهم هذه النَّظريَّة على أنَّها لا تنسجم أبداً مع وجود جانبٍ روحيٍّ في الكائنات الحيَّة.

و(**ثانياً**): أنَّنا إذا افترضنا أنَّ نظريَّة التَّطوُّر لا تنسجم مع كون الوعي ظاهرة روحيَّة أدَّى ذلك إلى تزلزل تلك النَّظريَّة؛ بالنَّظر إلى الشَّواهد المتعدِّدة والقريبة على الطَّابع الرُّوحيّ للوعي على ما ذكرناه قريباً.

استنتاج ثبوت بُعد روحيّ غير مادّيٍّ للكائنات الواعية

وبذلك كلّه يظهر: أنَّ الكائن الحيّ الواعي ذو بُعدين متفاعلين: مادّيٍّ فيزيوكيميائيٍّ، ومعنويٍّ روحيٍّ، ونشاطات الإنسان قد تبدأ من الجانب الرُّوحيّ، فيكون الجانب المادّيّ آلةً محضة له ـ كما هو الحال فيما يبادر إليه الإنسان بفكره ـ أو نتيجةً له وأثراً ـ كما هو الحال في المضاعفات النَّفسيَّة للفكر ـ وقد تبدأ تلك النَّشاطات من الجانب المادّيّ فتؤثِّر على الجانب الرُّوحيّ، كما في الأدوية المؤثِّرة على نشاط المخّ المؤدِّية إلى حالاتٍ نفسيَّةٍ وأمورٍ ذهنيَّة متفاوتة.

خاتمة في نشأة الإنسان بين الخلق والتَّطوُّر

أبحاث ثلاثة في الموضوع ..

البحث الأوَّل: في محتوى نظريَّة التَّطوُّر ومقتضاها في شأن الإنسان والكائنات الحيَّة

هل تجعل هذه النَّظريَّة الإنسان كائناً مادّيّاً محضاً؟

حجَّة الطَّرح القائل بذلك

ترجيح عدم اقتضاء هذه النَّظريَّة مادّيّة الإنسان

كيفية تكييف نظريَّة التَّطوُّر مع وجود بُعد روحيّ للإنسان

تهذيب ثبوت البُعد الرُّوحيّ للإنسان لنظريَّة التَّطوُّر

هل نظريَّة التَّطوُّر تنفي خصيصة الإرادة الحرَّة؟

هل نظريَّة التَّطوُّر تنفي وجود الضَّمير الأخلاقيّ للإنسان؟

البحث الثَّاني: مدى منافاة هذه النَّظريَّة مع ما جاء في نصوص الدِّين عن نشأة الإنسان والكائنات الحيَّة

وجهان للمنافاة

مناقشة منافاة التَّطوُّر مع خلق الإله للكائنات

طرح منافاة التَّطوُّر مع ما جاء في نصوص الدِّين عن نشأة الإنسان

وجوه معالجة المنافاة المذكورة

خاتمة في نشأة الإنسان بين الخلق والتَّطوُّر

إنَّ من جملة النِّقاط المهمَّة في شأن حقيقة الإنسان هو الحديث عن نشأة الإنسان، ذلك أنَّه لا شكَّ في أنَّ الإنسان ـ وفق المنظور الدِّينيّ والعلميّ ـ ليس كائناً قديماً، بل هو كائن نشأ في مرحلة زمنيَّة، كما أنَّ أصل ظاهرة الحياة وجميع الكائنات الحيَّة كذلك، حيث تدلُّ البحوث الكونيَّة الفيزيائيَّة كالنُّصوص الدِّينيَّة على حدوث ظاهرة الحياة في الكون وفي الأرض بعد مدَّةٍ طويلة من وجود الكون.

لكن الحديث يقع عن نشأة الإنسان حيث طُرح في شأنها وجهان:

الأوَّل: الخلق المبتدأ، بمعنى أنَّ الإنسان مخلوق من قبل الإله خلقاً مبتدأً، وليس من خلال التَّطوُّر عن كائنٍ سابق.

وهذا ما تعطيه النُّصوص الدِّينيَّة في الأديان الإبراهيميَّة الثَّلاثة ـ اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام ـ وتوافقه معظم العقائد الأُخرى.

وعلى هذا الوجه في نشأة الإنسان لا يوجد ما ينفي اتِّصاف الإنسان بالبُعد الرُّوحيّ والأخلاقيّ.

الثَّاني: الوجود بالتَّطوُّر الأحيائيّ، والتَّطوُّر نظريَّة مطروحة في شأن عامَّة الكائنات الحيَّة، ومفادها أنَّ ظاهرة الحياة ـ بعد وجودها في جزيء بدائي أوَّلي قبل مليارات السَّنين ـ قد تطوَّرت بفعل العوامل الطَّبيعيَّة تدريجاً إلى أنواع متعدِّدة، ولم يزل التَّطوُّر فاعلاً في تطوير الأنواع مرحلةً بعد مرحلة حتَّى انتهى إلى كلِّ هذه الأنواع النَّباتيَّة والحيوانيَّة.

وعليه فإنَّ جميع هذا التَّنوُّع ينتهي إلى بذرةٍ واحدةٍ أنتجت شجرة الحياة كلَّها،

وتكون هذه الكائنات فروعها وأغصانها.

ووفق عموم هذه النَّظريَّة فإنَّ الإنسان أيضاً وُلد في ضمن هذه الحركة التَّطوُّريَّة للكائنات الحيَّة، فهو في أصله كان حيواناً يمثِّل الأصل المشترك بينه وبين القرود الموجودة ـ وهو أقرب إلى القرد طبعاً منه إلى الإنسان ـ لكنَّه تطوَّر عنه فصار إنساناً.

وقد أبدى هذه النَّظريَّة في الأصل (داروين) في القرن التَّاسع عشر الميلادي، وأصبحت تدريجاً ذا مقبولية متزايدة في علم الأحياء، وأُقيمت عليها شواهد عديدة من خلال ظواهر وأمور يرجَّح تفسيرها من خلال التَّطوُّر الأحيائيّ.

وقد فُرّع على هذه النَّظريَّة التَّفسير المادّيّ لحقيقة الإنسان، بمعنى أنَّ الإنسان لا يزيد على كائنٍ مادّيٍّ بحت، وليس فيه أيّ بُعد روحانيّ، وهو مسيَّر بالغرائز كالحيوانات الأُخرى، ورتَّب على ذلك بعض القائلين بها إنكار تحلِّيه بالقيم الأخلاقيّة والإرادة الحرَّة.

أبحاث ثلاثة في الموضوع

وهنا أبحاث ثلاثة نطرحها:

١ ـ ما يتعلَّق بمحتوى هذه النَّظريَّة ومقتضاها في شأن حقيقة الإنسان، فهل تقتضي هذه النَّظريَّة قَصْر الإنسان على البُعد المادّيّ، وتنفي عنه أيَّ بُعد أخلاقيٍّ وروحيّ؟

وفي هذا البحث سوف نذكر لهذه النَّظريَّة طرحاً آخر لا ينفي وجود بُعد روحي للكائنات الحيَّة كما لا ينفي ثبوت البُعد الأخلاقيّ للإنسان.

٢ ـ في تحديد مدى منافاة هذه النَّظريَّة مع ما جاء في الدِّين عن نشأة الإنسان والكائنات الحيَّة، وما هي نتيجة هذه المنافاة؟

وفي هذا البحث نذكر نقاط المنافاة المتوقعة بين الأمرين، وسبل العلاج والتَّوفيق.

٣ ـ في تحديد المستوى العلميّ لهذه النَّظريَّة، فهل تقف هذه النَّظريَّة على مستوى

النَّظريَّة الّتي لها شواهد من خلال تفسيرها لنقاط غامضة؟ أو ترقى إلى درجة الحقيقة العلميَّة؟

وفي هذا البحث نصف اختلاف الرَّأي حولها ونبيِّن على سبيل الإيجاز حجَّة مَن يرى أنَّها لا تزال في طور النَّظريَّة العلميَّة كما نرجّحه في شأنها.

محتوى نظريَّة التَّطوُّر

ومقتضاها في شأن الإنسان والكائنات الحيَّة

(البحث الأوَّل): في محتوى نظريَّة التَّطوُّر ومقتضاها في شأن الإنسان والكائنات الحيَّة.

وفيه نقطتان:

١ ـ أنَّ هذه النَّظريَّة هل تجعل من الإنسان كائناً مادّيّاً محضاً، وتنفي عنه أيَّ بُعد روحيٍّ؟

٢ ـ أنَّ هذه النَّظريَّة هل تجعل من الإنسان كائناً غرائزيّاً، وتنفي عنه البُعد الأخلاقيّ المتمثِّل في حقيقة الإرادة الحرَّة، والضَّمير الأخلاقيّ؟

١ ـ هل تجعل هذه النَّظريَّة الإنسان كائناً مادّيّاً محضاً؟

أمَّا عن النقطة الأولى فيلاحظ أنَّ لهذه النَّظريَّة طرحين:

الطَّرح الأوَّل: ـ وهو الشَّائع لدى القائلين بالتَّطوُّر ـ من أنَّ هذه النَّظريَّة تعطي أنَّ الإنسان كائنٌ مادّيٌّ محض، فهو كتلة ذات نشاطات فيزيوكيميائيَّة خاصَّة، ولا تزيد حقيقته على ذلك.

الطَّرح الثَّاني: ما نقترحه من أنَّ هذه النَّظريَّة على تقدير صوابها إنَّما تُبيِّن كيفيَّة نشأة الجانب المادّيّ للإنسان، ولا تنفي وجود بُعد روحانيٍّ للإنسان ـ مبني على سنن روحانيَّة فاعلة بالتَّناسق مع السُّنن المادّيّة الفاعلة في إيجاد البُعد المادّيّ (الجسديّ) للإنسان ـ بعد وجود ظواهر في الإنسان لا سبيل إلى تفسيرها بالبُعد المادّيّ.

حجَّة الطَّرح القائل بذلك

ويعتمد الطَّرح الأوَّل على مقدِّمتين:

المقدِّمة الأولى: قاعدة عقليَّة، وهي أنَّ كلَّ شيءٍ إنَّما يمكن أن يولِّد بالتَّطوُّر والتَّكامل ما يكون من سنخه، وليس ما يكون مبايناً معه، ومن ثَمّ لا يجوز تطوُّر كلِّ شيءٍ إلى أيِّ شيءٍ آخر.

المقدِّمة الثَّانية: إنَّ المادَّة في نفسها شيءٌ غير روحانيٍّ، كما أنَّ الحياة النَّباتيَّة هي صفة مادّيّة تتضمَّن نشاطاتٍ كيميائيَّةٍ محضة، وعليه فلا يمكن أن ينتج تطوُّرها من خلال نشاط مادّيٍّ (كيميائيٍّ) كائناً روحانيَّاً غير مادّيٍّ؛ لأنَّ ذلك ينقض مبدأ التَّناسب بين السَّبب والنَّتيجة.

وعلى ضوء ذلك: فلا بدَّ من البناء على أنَّ الكائنات الحيَّة النَّاتجة عن تطوُّر المادَّة الحيَّة كائنات مادّيّة، كما أنَّ الظَّواهر الّتي تتَّصف بها من الأمور النَّفسيَّة والإدراكيَّة كلُّها ظواهر مادّيّة.

ترجيح عدم اقتضاء هذه النَّظريَّة مادّيّة الإنسان

ولكنَّ الصَّحيح هو الطَّرح الثَّاني، وذلك بالنَّظر إلى ما عرفناه من قبل من أنَّ جملةً من النَّشاطات والظَّواهر الّتي نلاحظها في الإنسان، ونلاحظ بعضها في الحيوانات أيضاً هي ظواهر غير مادّيّة من قبيل: المشاعر النَّفسيَّة، والإدراكات بأنواعها، والقيم الفاضلة، والإرادة الحرَّة؛ وذلك لأنَّ المادَّة والصِّفات المادّيّة أمر معروف، وهي لا تنطبق على تلك النَّشاطات والظَّواهر، كما بيَّناه سابقاً.

وعليه: فلا يمكن البناء على مادّيّة الإنسان وسائر الحيوانات على أساس شواهد نظريَّة التَّطوُّر، بل في حال قيام الحجَّة على تطوُّر النَّبات والحيوان جميعاً عن أصل مشترك لا

بدَّ من تكييف نظريَّة التَّطوُّر بما لا ينافي اشتمال هذه الكائنات على بُعد روحيٍّ.

ولكن يقع السُّؤال عن كيفيَّة إنتاج التَّطوُّر الماديّ لبُعد روحانيٍّ.

كيفيَّة تكييف نظريَّة التَّطوُّر مع وجود بُعد روحيٍّ للإنسان

والجواب عن هذا السُّؤال: أنَّه يمكن تكييف نظريَّة التَّطوُّر مع اشتمال الكائنات على بُعد روحيٍّ غير مادّيٍّ، وذلك من خلال أحد أنحاء نذكرها جميعاً وإن كان بعضها أقرب من بعض:

(النَّحو الأوَّل): أن يُبنى على أنَّ المادَّة في نفسها يمكن أن تكون ذات بُعد روحيٍّ كامن فيها؛ لأنَّ العلم وإن لم يقف إلَّا على الجانب الظَّاهريّ المادّيّ فيها إلَّا أنَّه لا يستطيع من نفي وجود جانبٍ آخر كامن فيها، لأنَّ العلم لا يكتنه حقائق الأشياء وإنَّما يستدلُّ عليها بخواصِّها وآثارها.

وعليه: يمكن أن يقال إنَّ تطوُّر المادَّة إلى كائنات حيَّة يدلُّ على وجود نفخة روحيَّة مبطنة فيها تنمو لتتبلوَّر إلى هذه الحالة الرُّوحيَّة النَّاميَّة(١).

---

(١) وقد يُستأنس لذلك بأمورٍ أخرى يمكن المناقشة فيها..

(منها): الحركة الدَّائبة للجسيمات الأوَّليَّة سواء المفردة منها أو المكونة للذَّرَّة، فقد تبيَّن أنَّ الذَّرَّة الواحدة تتألَّف من نواة وإلكترونات تدور حولها، ثُمَّ النَّواة تتألَّف من جسيمات أصغر ـ وهي البروتونات والنِّيوترونات والبايونات ـ وهي تدور حول نفسها أيضاً، على أنَّ هذه الجسيمات بدورها تتألَّف من جسيمات أصغر تسمّى بـ(الكوارك) وهي كذلك تدور حول نفسها، وكذلك الحال في الجسيمات المفردة كالفوتونات الإشعاعيَّة والضَّوئيَّة، فهي أيضاً تدور حول نفسها.

فربَّما توقَّع بعض الباحثين وجود قوَّة محرِّكة لهذه الجسيمات؛ إذ لو كانت هذه القوَّة المحرِّكة مادّيّة لاستهلكت طاقةً ونفذت، فلا بدَّ أن يكون المحرِّك لها أمراً آخر غامضاً في المادَّة.

هذا، وقد ذهب بعض الفلاسفة المسلمين إلى ما يقرب من المعنى المذكور، حيث قالوا إنَّ الوجود يساوق الوعي والحياة، فكلُّ شيءٍ موجود له ضرب من الوعي والحيوية، واستظهر بعضهم هذا المعنى من بعض النُّصوص الدِّينيَّة مثل ما جاء في القرآن الكريم من أنَّ الله سبحانه يسبِّح ويسجد له جميع ما في السَّماوات والأرض.

(**النَّحو الثَّاني**): أن يدَّعى أنَّ من غير البعيد أن تتطوَّر المادَّة المحضة إلى حالة روحانيَّة من خلال تغيُّرات طارئة فيها توجب ارتقاء سنخ وجودها إلى وجود أعلى، فإنَّه لا مثبت للقطيعة التَّامَّة بين المادَّة والأمور الرُّوحيَّة من هذا القبيل(١).

وقد يجاب عن ذلك: أنَّه قد ثبت في العلم الحديث أنَّ المادَّة والطَّاقة لا تنعدمان ولا تنتفيان، بل تتبدَّلان من صورةٍ إلى أُخرى، وعليه فلا موجب لفناء الطَّاقة في داخل الذَّرَّة، بل تبقى على حالها بعد أن كانت محصورةً في داخلها وفق تكوين الذَّرَّة الموجب لتماسك أجزائها.

و(**منها**): ما ذكره جمع من علماء فيزياء الكم المتعلِّق بالتَّقسيمات ما تحت الذَّرِّيَّة من أنَّ هناك تقلُّبات مفاجئة وغير متوقَّعة تحدث داخل الكميَّات الخاضعة للرَّصد، وهي تقلُّبات تلقائيَّة تجري في صلب الطَّبيعة في أعمق مستوياتها، وليس لها سبب على الإطلاق، ومن ثَمَّ يتعذَّر مبدئيّاً التَّكهُّن بالزَّمان الدَّقيق لحصول التَّحلُّل الإشعاعيّ لذرَّات اليورانيوم ـ النَّاجم عن العمليَّات الكوانتيَّة داخل النُّوى ـ كما لا يمكن الإجابة على أنَّه لماذا تمَّ التَّحلُّل في هذه اللحظة دون تلك، لأنَّه ليس هناك من سبب حقيقيّ لتوقيت ذلك.

هكذا قيل، ولكن من الواضح أنَّ قاعدة وجود سببٍ لكلِّ حادثٍ قاعدة عقليَّة بديهيَّة لا يجوز خلافها، فإن لم يكن هناك سببٌ مادّيٌّ لتحلُّل النَّواة فعلاً فليكن هناك بُعد آخر غير مادّيٍّ وكامن يوجب ذلك.

و(**الجواب**): أنَّ من الجائز وجود سبب مادّيٍّ لذلك لم يتوصَّل إليه العلم بعد، فإنَّ أمر التَّحرِّي في شؤون عالم ما دون الذَّرَّة ليس سهلاً. ولا تزال هناك مساحات كبيرة من الغموض والإبهام.

(١) التَّقييد بـ(من هذا القبيل) احتراز عن وجود الإله المعدود في جملة الأشياء الرُّوحانيَّة.

وهذا المعنى أيضاً قد ذهب إليه بعض الفلاسفة المسلمين وعبَّر عنه بالحركة الجوهريَّة ويعني به أنَّ الأشياء تتحرَّك من نمط وجودها إلى نمطٍ آخر مختلف عنه من خلال التَّغيُّرات فيه، وهذا أمر معقول لا استحالة فيه(١). وقد يُعَدُّ من هذا القبيل تحوُّل المادَّة إلى طاقة محضة كما ثبت في العلم الحديث، لكن لا تباعد بين المادَّة والطَّاقة.

(**النَّحو الثَّالث**): أن يُقدَّر أنَّ الأشياء عند تطوُّرها المادّيّ واكتسابها الاستعداد لأن تحتضن جانباً روحيَّاً فإنَّه سوف يفاض عليها هذا الجانب وفق سنن معنويَّة وروحانيَّة كالّتي تسمّى في النُّصوص الدِّينيَّة بـ(الملائكة)، وهي قوى روحانيَّة ذات نشاطات مختلفة في العوالم الرُّوحانيَّة الّتي يثبتها الدِّين.

(**النَّحو الرَّابع**): إنَّ التَّطوُّر الأحيائيّ المفترض ليس للمادَّة، بل للمادَّة الحيَّة، ومن الجائز أن يكون لظاهرة الحياة بُعد روحانيّ حتَّى في الحياة النَّباتيَّة، ويلائم ذلك ما اكتُشف في العصر الحديث من عمل الخليَّة وفق نظام مشفَّر أشبه بالأوامر الرَّمزيَّة.

ووجه الاحتراز أنَّ وجود الإله ليس من سنخ وجود الأشياء الأُخرى حتَّى الرُّوحانيَّة منها، على أنَّه لم يثبت خلو الرُّوحانيَّات الأُخرى عن بعض المحدوديَّات والظَّواهر اللَّاحقة للمادَّة مثل المحدوديَّة المكانيَّة والانتقال المكانيّ.

(١) لكن ينبغي أن يلاحظ أنَّ التَّقرير المذكور لنظريَّة الحركة الجوهريَّة مبنيٌ على أصالة الوجود، ومرجعه إلى أنَّ ما هو حاصل في الخارج إنَّما هو الوجود وأمَّا المعاني الخاصَّة ـ المسمَّاة بالماهيَّات ـ وهي تنوُّع الكائنات فهي منتزعة عن حدود الوجود، وعليه لا يمكن اختلافها وتغيُّرها.

وهذا المبنى لم يصحّ، بل الوجود معنى عام منتزع عن الكائنات الخاصَّة المتنوِّعة، ولذلك توضيح موكول إلى محلّه.

وعليه: فلا يصحُّ التَّقرير المبني على هذا الأساس.

نعم، يتأتَّى تقرير الحركة الجوهريَّة على أساس وحدة سنخ المادَّة والكائنات الرُّوحيَّة من هذا القبيل.

وعليه فإنَّ هذه الحياة هي الّتي تنمو إلى الأنواع الحيَّة، وليست ذات المادَّة كي يقال إنَّ المادَّة لن تنتج شيئاً غير ماديٍّ؛ لعدم تسانخ المادَّة وغير المادَّة.

فهذه أنحاء أربعة لتكييف نظريَّة التَّطوُّر مع وجود بُعد روحيّ في الكائنات الحيَّة والإنسان.

وليس في شواهد نظريَّة التَّطوُّر ما ينفي ما جاء في هذه الطرق؛ لأنَّ ذلك يتعلَّق بأمورٍ إضافيَّة ليس نفيها وإثباتها في عهدة العلوم الطَّبيعيَّة في حدِّ نفسها.

استنتاج

وعلى ضوء ما تقدَّم يظهر أنَّ نظريَّة التَّطوُّر لا تستطيع نفي وجود البُعد الرُّوحيّ غير المادّيّ للإنسان؛ لأنَّ هذا البُعد على الإجمال يبدو واضحاً بالالتفات إلى طبيعة المادَّة وخصائصها من جهة، وطبيعة الظَّواهر الّتي يتَّصف بها الإنسان من قبيل المشاعر والإدراكات والقيم والإرادة الحرَّة.

بل يتعيَّن تكييف نظريَّة التَّطوُّر ذاتها على أساس ثبوت البُعد الرُّوحيّ للإنسان بأحد هذه الطُّرق الأربعة.

تهذيب ثبوت البُعد الرُّوحيّ للإنسان لنظريَّة التَّطوُّر

وبناءً على ذلك فإنَّ ثبوت البُعد الرُّوحيّ للكائنات الحيَّة يُهذِّب نظريَّة التَّطوُّر وينفي عنها الطَّابع المادّيّ المحض..

وذلك:

(أوَّلاً): أنَّ وجود الكائنات الحيَّة الواعية نفسه لا يكون حينئذٍ وجوداً مادّيّاً بحتاً ـ يتلخَّص في عدَّة تفاعلات كيميائيَّة وفيزيائيَّة حيويَّة ـ بل يكون ذا كيان مزدوج: مادّيٍّ ومعنويٍّ. وهذا يساعد في شأن الإنسان على فهم اتِّصافه بالضَّمير الأخلاقيّ والاختيار في

السُّلوك، ويتيح القبول ببقاء الإنسان بعد الممات الّذي يتضمَّنه الدِّين[١].

وقد أذعن غير واحدٍ من أهل العلم القائلين بنظريَّة التَّطوُّر الأحيائيّ بأنَّ ظاهرة: الإدراك، والتَّفكير، والأخلاق، والاختيار ممّا لا نستطيع تفسيره وفق النَّشاط النَّفسيّ الطَّبيعيّ للحياة والكائنات الحيَّة.

و(**ثانياً**): أنَّ وجود هذا البُعد الرُّوحيّ في الإنسان فيما رجَّحه جمع من أهل العلم يكون ممثِّلاً لوجود كائن أعلى متَّصف بهذه المزايا، ونعني بها العلم والأخلاق والاختيار بعد أن لم يمكن نشأة ذلك عن المادَّة المحضة، فلا بدَّ من أن يكون ذلك نفخةً من كائنٍ وراء المادَّة، ويكون هذا الكائن واجداً لهذه الصِّفات؛ إذ فاقد الشَّيء لا يعطيه.

إذن، الالتفات إلى البُعد الرُّوحيّ للكائنات الواعية يجعل نظريَّة التَّطوُّر ذات محتوى مختلف، فهو يكشف عن فاعلٍ واعٍ، ويحتاج به التَّطوُّر في الإنسان والحيوانات إلى ضميمة[٢] روحيّة إلى المادَّة الّتي يحدث التَّطوُّر فيها، ويكون التَّطوُّر وسيلة مقصودة لنتائجه الرَّائعة من التَّنوُّع الأحيائيّ الجميل والمذهل.

٢ ـ هل نظريَّة التَّطوُّر تنفي خصيصة الإرادة الحرَّة؟

(**النُّقطة الثَّانية**): في أنَّ نظريَّة التَّطوُّر هل تجعل الإنسان غرائزيّاً بحتاً وتنفي عنه

---

(١) وليس المراد بما ذكرنا إثبات بقاء الإنسان بعد الممات بمجرد إثبات البُعد الرُّوحيّ له، بل المراد أنَّ العقل لا يجد حينئذٍ مانعاً من بقائه، فلا ينفي ما جاء في الدِّين من بقائه بعد الممات. وبذلك يظهر أنَّه لا يتوجَّه على ما ذكرنا أنَّ لازم القول ببقاء الإنسان أن يبنى على بقاء الحيوانات أيضاً لأنَّها ذات بُعد روحيٍّ. ووجه عدم توجّهه أنَّنا لا نثبت البقاء بمجرد ثبوت البُعد الرُّوحيّ، بل لما جاء في تعاليم الدِّين، ومن الجائز في الحيوانات أن يكون الجانب الرُّوحيّ ممّا ينعدم بانعدام المادَّة، كما يجوز أن يبقى بنحوٍ من البقاء لا نحيط به، ويكون حال الأبعاد الرُّوحيَّة كالمادَّة في أنَّها لا تفنى.

(٢) المراد بالضَّميمة الرُّوحيَّة الجانب الرُّوحيّ.

البُعد الأخلاقيّ أو لا؟، وحيث إنَّ البُعد الأخلاقيّ ينطوي على إثبات كلٍّ من الإرادة الحرَّة والضَّمير الأخلاقيّ للإنسان فنتحدَّث عن كلٍّ من هذين الأمرين مستقلّاً.

أمَّا علاقة هذه النَّظريَّة بالإرادة الحرَّة فقد اعتقد بعض القائلين بالتَّطوُّر أنَّ في هذه النَّظريَّة ما ينفي الإرادة الحرَّة للإنسان، بل تكون إرادة الإنسان نتيجة الفواعل الكيميائيَّة في دماغه، فهذه الفواعل هي الّتي تفضي إلى السُّلوك الإنسانيّ، وليس للإنسان كيان وراء هذه الفواعل ليكون متحرِّراً من تأثيرها.

ويعلَّل ذلك بوجهين:

الأوَّل: أنَّ الإنسان وفق نظريَّة التَّطوُّر كائن مادّيّ محض، وعالم المادَّة عالم التحتُّم والضَّرورات، فلا يحدث الشَّيء المادّيّ إلَّا إذا حدث سببه المادّيّ، وإذا حدث السَّبب لم ينفك عنه الأثر المادّيّ الثَّابت له.

والثَّاني: أنَّ الإنسان وفق نظريَّة التَّطوُّر متطوُّر عن الحيوانات، والحيوانات محكومة بغرائزها وطباعها ولا قدرة لها على التَّحكُّم في أفعالها، فلا يجوز أن يكون الإنسان النَّاتج عنها مختلفاً عنها في طبيعة وجودها.

ولكنَّ الصَّحيح كما تقدَّم أن ثبوت الإرادة الحرَّة للإنسان أمرٌ بديهيٌّ جدّاً، فهو من جملة الوجدانيَّات العامّة، فكلُّنا نجد أنفسنا مختارين فيما نقدم عليه من سلوكيَّات وأفعال، ونحمِّلها مسؤوليَّة ما يصدر منا، وهذا هو الّذي نعتقد به في شأن الآخرين، حيث نستحسن المواقف النَّبيلة منهم، ونحمِّلهم مسؤوليَّة أعمالهم، حتَّى أنَّ المنكرين للإرادة الحرَّة أنفسهم يجرون في هديهم العمليّ على هذا الأساس وإن أنكروها نظريَّاً.

ونظريَّة التَّطوُّر لا تنفي الإرادة الحرَّة؛ وذلك من جهة ما تبيَّن من قبل من أنَّها وفق الطَّرح الصَّحيح لها لا تنفي وجود بُعد روحيٍّ للإنسان، فيبطل بذلك الوجه الأوَّل المتقدِّم.

وأمَّا الوجه الثَّاني فيلاحظ عليه أنَّ تطوُّر الكائن عن كائنٍ دونه يمكن أن يؤدِّي به إلى أن يكون له إمكانات نوعيَّة إضافيَّة، فإذا كان الإنسان في أصله متطوِّراً عن حيوان أدنى فلا ضير في أن يتميَّز عنه بالإرادة الحرَّة وإن كانت هذه الصِّفة زيادة نوعيَّة حقَّاً.

هذا، ولو قُدِّرت منافاة نظريَّة التَّطوُّر مع الإرادة الحرَّة أدى ذلك إلى التَّشكيك فيها بالمستوى المصادم مع إثبات هذه الإرادة؛ لما ذكرنا من أنَّها بديهة إنسانيَّة كبرى.

هذا عن مدى منافاة نظريَّة التَّطوُّر مع ثبوت الإرادة الحرَّة للإنسان.

هل نظريَّة التَّطوُّر تنفي وجود الضَّمير الأخلاقيّ للإنسان؟

ويبقى الحديث عن مدى نفي هذه النَّظريَّة لوجود قوَّة (الضَّمير) في الإنسان أو لا؟

فقد اعتقد بعض القائلين بالتَّطوُّر أنَّ هذه النَّظريَّة تبرهن على صحَّة الرَّأي القائل بأنَّ الإنسان كائنٌ غرائزيٌّ بحت على حدِّ الحيوانات، والمفاهيم الأخلاقيَّة صناعة إنسانيَّة من خلال الفكر؛ رعايةً للمصالح الَّتي تضمنها لأصحابها في مقابل غرائز الآخرين، ويلقَّن بها الجيل اللَّاحق، وليست أموراً فطريَّة قد جُهِّز بها الإنسان كهديٍ ينبغي أنْ يسير عليه في هذه الحياة.

نعم، إنَّ الإنسان حيث إنَّه أكثر تطوُّراً من حيث الإدراك بالقياس إلى الحيوان يتمكَّن أن يصطنع لنفسه سبيلاً لتخفيف ذلك من خلال التَّأمُّل في روعة الإيثار.

ومن هذا المنطلق ساعدت هذه النَّظريَّة ـ رغم تعلُّقها بعلم الأحياء ـ على إنكار نظريَّة الأخلاق الفاضلة من قبل فريق من علماء الطَّبيعة وفلاسفة الغرب وانعكس ذلك ـ بطبيعة الحال ـ على الاتِّجاه في مجال القانون والاجتماع والسِّياسة؛ لأنَّ هذه كلَّها من فروع الأخلاق:

بيان ذلك: أنَّ نظريَّة التَّطوُّر تتألَّف من جزأين:

أحدهما: أنَّ الإنسان قد نشأ من أصل حيوانيٍّ من خلال تراكم طفرات جينيَّة في الخلايا الحيوانيَّة.

وثانيهما: أنَّ الإنسان قد بقي محفوظاً من خلال آليَّات الانتخاب الطَّبيعيّ والّتي تقتضي بقاء الكائنات الحيَّة الّتي هي أقوى وأقدر على تسخير الطَّبيعة والتَّكيُّف معها.

وكلا هذين الجزأين يقتضيان أنَّ الإنسان كائنٌ غرائزيٌّ على حدِّ الحيوانات، وينفيان اتِّصاف الإنسان بالأخلاق الفاضلة والنَّبيلة.

وذلك:

(**أوّلاً**): بالنَّظر إلى الجزء الأوَّل من هذه النَّظريَّة، وهو: أصل الإنسان، فإنَّ هذا الجزء يقتضي أنَّ الإنسان من نسل الحيوانات الّتي هي بدورها إفراز مادّيٌّ للطَّبيعة، وقد كان الأب الأقرب إليه حيوان مشترك بينه وبين القرد ـ والّذي هو بطبيعة الحال أقرب إلى القرد ـ واستعدادات الإنسان وصفاته ليست إلَّا صفات متطوِّرة لتكيُّفه مع البيئة وحفاظه على نفسه وعلى نوعه.

وعليه: فإنَّ أخلاقيَّات الإنسان ليست إلَّا أدوات لجلب المنافع والمصالح المادّيّة ولكن بشكل أكثر تطوُّراً، ومن البعيد حينئذٍ أن يُدَّعى أنَّ أخلاق الإنسان ذات أبعاد روحيَّة ومعنويَّة وتضحويَّة ومؤشِّرة على معانٍ مثاليَّة وسامية، بل ذلك أشبه بالتَّخيُّلات الأدبيَّة من الإنسان؛ إذ المادَّة الطَّبيعيّة لا تَفرِز بتغييرات فيزيائيَّة بحتة شيئاً مختلفاً عنها ومبايناً معها، كما أنَّ السَّبب الموجب للتَّطوُّر وهو التَّكيُّف مع البيئة استجابةً لضغوطها لن يؤدِّي إلى وجود قيم لا علاقة لها بالتَّكيُّف المفترض، ولا يمكن أن تكون استجابةً لها.

و(**ثانياً**): بالنَّظر إلى الجزء الثَّاني من النَّظريَّة ـ وهو الانتخاب الطبيعيّ ـ وذلك أنَّ القانون الصَّحيح للحياة هو السُّنن التَّاريخيَّة الّتي تجري الحياة عليها، وإذا كانت سنَّة الحياة على الانتخاب الطَّبيعيّ، وبقاء مَن يكون أقوى وأقدر على تسخير الطَّبيعة، والتَّكيُّف معها،

فإنَّ السُّلوك المنطقيّ الصَّحيح للإنسان هو مكافحة الإنسان للبقاء بأيَّة وسيلة يتمكَّن منها، ولو اقتضى ذلك إزالة الآخرين من أفرادٍ، وقوميَّات، وشعوب، وكائنات أخرى؛ ليكون هو الغالب على الطَّبيعة، والوارث لها، ولتكون جيناته هي الباقية.

وقد قيل إنَّ سلوكيَّات دمويَّة كثيرة في أوروبّا، والاتِّحاد السُّوفيتيّ، والمستعمرات الأوروبِّيَّة، ومن جملتها سلوك النَّازيِّين في الحرب العالميَّة الأولى كانت متأثِّرةً بهذه النَّظريَّة في بُعدها الاجتماعيّ.

والحاصل: أنَّ جمعاً من القائلين بالتَّطوُّر قد تبنَّوا فعلاً إنكار القيم الأخلاقيَّة والاختيار الإنسانيّ مستندين إلى هذه النَّظريَّة وقالوا إنَّ التَّطوُّر الأحيائيّ تطوُّر مادّيّ يمكن أن يولِّد في الإنسان الغرائز الأنانيَّة، ولا يمكن أن يؤدِّي إلى قيم أخلاقيَّة مضادَّة مع الغريزة.

وأنكر ذلك جماعة آخرون من القائلين بنظريَّة التَّطوُّر ولم يقبلوا بهذه النَّظرة إلى الأخلاق والاجتماع تفريعاً عليها وقالوا: إنَّ هذه النَّظريَّة لا تفنِّد القبول بالأخلاق الفاضلة والنَّبيلة، ولا تدعو إلى الغرائزيَّة والأنانيَّة، فهذه تفريعات غير صحيحة عليها؛ لأنَّ هذه النَّظريَّة ناظرة إلى تفسير النَّشأة الطَّبيعيَّة للإنسان، وهي لا تحدِّد بالضَّرورة اللِّياقات الأخلاقيَّة للإنسان، فلا مانع من الإذعان بأنَّ الأخلاق الفاضلة هي السُّلوك اللَّائق بالإنسان أيَّاً كانت نشأته، كما أنَّ السَّير الطَّبيعيّ للحياة لا يستبطن بالضَّرورة الاتِّجاه الصَّحيح فيها للإنسان؛ فإنَّ اتِّجاه الإنسان لا يتحدَّد بقوانين الطَّبيعة وسيرها التَّاريخيّ ـ كما زعمت الماركسيَّة في المجال الاقتصاديّ ـ بل بالقيم المزروعة في باطن الإنسان وضميره الرَّائع، وأصحاب هذا القول فيما يبدو يستندون إلى بداهة مبدأ القيم الأخلاقيَّة والاختيار الإنسانيّ.

ويبدو أنَّ هذا القول هو الصَّحيح ـ في حال صحَّة نظريَّة التَّطوُّر فعلاً ـ وذلك من

جهة أنَّه لا مجال لإنكار قوَّة الضَّمير في الإنسان، لأنَّه من جملة الوجدانيَّات العامَّة الّتي يجدها كلُّ إنسانٍ من نفسه، فكلُّنا نجد في داخلنا ضميراً يحرِّكنا إلى المعاني النَّبيلة كالتَّضحية لأجل الآخرين.

فقيمة السُّلوك النَّبيل للإنسان بديهة وجدانيَّة لعامَّة العقلاء، وعلى هذا الأصل المهم تبتني جميع قيم العالم المتحضِّر المعاصر، فلا معنى لإنكارها.

وأمَّا القول الأوَّل ـ الّذي ينكر القيم الأخلاقيَّة والاختيار الإنسانيّ ـ فهو قد يستند إلى أحد وجهين:

(الوجه الأوَّل): بناء ذلك على أساس قاعدة عقليَّة تقدَّم ذكرها، وهي: أنَّ الشَّيء لا يولِّد إلَّا ما يسانخه ولا يتطوَّر إلَّا إلى ما يناسبه..

وعليه: فلا يجوز أن يختلف الحيوان بالتَّطوُّر عن جوهره الّذي طُبع على الأنانيَّة إلى شيءٍ مختلف عنه.

ولكنّ هذا الاستدلال خطأ ـ كما تقدّم ـ لأنَّ التَّطوُّر يعطي الشَّيء إمكانات وصفات متفاوتة أرقى، ولا ضير في أن تكون امتيازات الإنسان من جملتها فيما لو قُدّر تطوّره فعلاً عن الحيوان، كما أنَّ أحد هذه الامتيازات ـ وهو التَّعقُّل والتَّفكير ـ هي من هذا القبيل، بل عامَّة إمكانات الحيوانات عدا صفة الحركة والتَّكاثر والتَّغذية كذلك؛ لأنَّها لم تكن في الخليَّة الأولى الّتي هي الأصل فيها حسب نظريَّة التَّطوُّر.

ويزداد ذلك وضوحاً في حال البناء على وجود جانب روحيٍّ في الكائنات الحيَّة مناسب مع التَّكوين الجسميّ؛ فإنَّ اكتساب أصل الإنسان صلاحيَّة جسميَّة يوجب أن تكون الرُّوح الّتي تُفاض على الجسد متميِّزةً.

(الوجه الثَّاني): بناء غرائزيَّة الإنسان على منطلق أحيائيّ، بتقريب أنَّ التَّأمُّل في أحوال الخلايا والجينات يرشد الباحث إلى أنَّ جميع نشاطاتها أنانيَّة، فهي مبرمَجة لحماية

ذاتها، وتأمين حياتها، وتوليد مثلها؛ ليبقى نوعها.

وعليه: فمن الطَّبيعيّ أن تتَّجه سلوكيَّات الإنسان المتطوُّر عن الخلايا والجينات اتِّجاهاً أنانيّاً، فهي تدور حول نفعه ولذَّته وتكاثره، ولو كان بالإضرار بالآخرين، فهذا طبيعة الإنسان في حدِّ نفسه.

نعم، يستطيع الإنسان أن يتعلَّم الكرم والإيثار.

وهذه الفكرة خاطئة بوضوح، وذلك:

(**أوَّلاً**): أنَّ من الواضح ـ على الإجمال ـ اتِّصاف الإنسان بالضَّمير الأخلاقيّ، وهي قوَّة داخليَّة مزروعة في باطن الإنسان تمدّه بالقيم والمبادئ النَّبيلة، وترشده إلى الهدي اللَّائق به كقانونٍ ينبغي أن يسير عليه، ويتحكّم في نوازعه وملاذِّه ومنافعه.

وعليه: فإنَّ عدم الاعتداء على الآخرين وإعانتهم هو جزء ممّا جُهِّز به الإنسان، وليس أمراً يتعلَّمه من الخارج؛ وإنَّما تكون العوامل الخارجيَّة محفِّزة له.

و(**ثانياً**): أنَّ من غير الصَّحيح توصيف الجينة بالأنانيَّة؛ لأنَّ الأنانيَّة صفة نفسيَّة، والجينة ـ حتَّى لو كانت جينة حيوانيَّة أو إنسانيَّة ـ فإنَّها قبل تناميها ليست ذات نفسٍ واعية بالوعي الَّذي يجعلها مؤهَّلة للاتِّصاف بصفةٍ نفسيَّة من قبيل الأنانيَّة.

وعليه: فإذا وُصفت الجينة بالأنانيَّة فينبغي أن يكون تعبيراً مجازيّاً عن أنَّها مطبوعة على نشاطات نافعة لحفظها وتكاثرها، وليس في ذلك ما يقتضي أنَّها تنطوي على التَّصرُّف الأنانيّ في حال نموِّها ووعيها وإدراكها، بل إذا كانت تلك الجينة جينةً إنسانيَّة فهي تنطوي على استعدادات أوّليَّة للتَّحلِّي بالأخلاق والضَّمير، وهذا أمر واضح.

نعم، يمكن أن يستشعر الإنسان إيحاءات مثبِّطة على البُعد الرُّوحيّ والمعنويّ في حال إذعانه بالنَّشأة المفترضة له عن الحيوانات.

لكن ليست هناك علاقة ضروريَّة بين الأمرين بحالٍ.

مدى منافاة هذه النَّظريَّة مع ما جاء في نصوص الدِّين عن نشأة الإنسان والكائنات الحيَّة

(**البحث الثَّاني**): في تحديد مدى منافاة هذه النَّظريَّة مع ما جاء في الدِّين عن نشأة الإنسان والكائنات الحيَّة.

قد يُطرح في الحديث عن نظريَّة التَّطوُّر أنَّ هذه النَّظريَّة تنافي ما جاء في نشأة الإنسان والكائنات الحيَّة في الدِّين ودور الإله في ذلك.

ومن ثَمّ ذهب فريق من أهل الدِّين إلى رفض هذه النَّظريَّة بشكل قاطع.

على أنَّ فريقاً آخر ممَّن يؤمن بالإله وبالدِّين لم ير منافاةً مستحكمة بينها وبين الدِّين[1].

---

(١) يقول عالم الأحياء المعروف (فرنسيس كولنز) (لغة الإله ص: ٢١٧ ـ ٢١٨): (إنَّ التَّطوُّر التَّوحيديّ هو الموقف السَّائد بين علماء الأحياء الّذين هم في نفس الوقت مؤمنون بالله بما في ذلك (آسا غراي) ـ وهو أكبر مدافع عن داروين في الولايات المتَّحدة ـ (وثيودوسيوس دوبجانسكي) ـ وهو أبرز المهندسين المعماريِّين في القرن العشرين في مجال التَّفكير التَّطوُّريّ ـ.

إنَّها وجهة النَّظر الّتي يعتنقها الكثير من الهندوس والمسلمين واليهود، والمسيحيّين، بما فيهم البابا يوحنّا بولس الثَّاني).

وقال أيضاً: (إنَّ عالم النَّبات الأمريكيّ العظيم (آسا غراي) ـ والّذي كان مؤيِّداً لنظريَّة الانتخاب الطَّبيعيّ ـ كتب كتاباً بعنوان "الدَّاروينيَّة"، وهو كان مسيحيَّاً متديِّناً. عندما نقفز (٥٠ سنة) إلى الأمام سوف نجد أنَّ (تشارلز دي والكوت) مكتشف أحافير "بورغس شال"، كان يؤمن بالدَّاروينيَّة، ومع ذلك كان مسيحيَّاً ملتزماً في الوقت ذاته، وهذان الرُّجلان كانا يعتقدان بأنَّ الله اختار الانتخاب الطَّبيعيّ ليشيِّد تاريخ الحياة وفقاً لخططه ورغباته. وإذا استمرَّينا في المسير (٥٠ سنة) أخرى سوف نجد اثنين من

وجهان للمنافاة

وتقرَّر هذه المنافاة بوجهين[(١)]:

١ ـ أنَّ هذه النَّظريَّة تنفي ما جاء في الدِّين من خلق الله سبحانه للكائنات الحيَّة؛ لأنَّها تقتضي أنَّ هذه الكائنات هي نتاج تطوُّر طبيعيّ للمادَّة الحيَّة من خلال العوامل الطَّبيعيَّة الكامنة في الطَّبيعة نفسها، وعلى هذا الأساس تقابل (نظريَّة التَّطوُّر) بنظريَّة الخلق.

٢ ـ أنَّ هذه النَّظريَّة تنفي ما جاء في الدِّين من خلق الإله للإنسان بشكلٍ مباشر، وما يمثله من العناية بهذا الكائن بين الكائنات الحيَّة.

ولكن هذا الانطباع ليس دقيقاً:

أكبر أنصار نظريَّة التَّطوُّر في عصرنا وهما (سيمبسون) والّذي كان لاأدريَّاً إنسانيَّاً، كما سنجد (ثيودور دوبزنكسي) الرُّوسيّ الأرثوذوكسيّ الإيمان. إمَّا أنْ يكون نصف زملائي أغبياء بدرجة كبيرة، وإمَّا أنْ تكون نظريَّة داروين متوافقة تماماً مع المعتقدات الدِّينيَّة التَّقليديَّة، ومتوافقة كذلك مع الإلحاد.

ولذا، فإنَّ أولئك الّذين اختاروا أنْ يكونوا ملحدين، يجب أن يجدوا أساساً آخر لاتِّخاذ هذا الموقف. التَّطوُّر لن يكون هو الأساس).

(١) إنَّ هناك وجوهاً أخرى للمنافاة بين ما جاء في الدِّين عن خلق الإنسان والكائنات الحيَّة وبين نظريَّة التَّطوُّر، ومن جملتها: تضمُّن النُّصوص الدِّينيَّة خلق الذَّكَر مباشرةً ثُمَّ خلق الأنثى، ولكن نظريَّة التَّطوُّر تقول إنَّ الأنثى وجدت أولاً لفترة طويلة ثُمَّ وجد الذَّكر بالتَّطوُّر عنها. لكننا لم نتوسَّع في بحثنا هنا للتَّطرُّق إلى مثل ذلك.

مناقشة منافاة التَّطوُّر مع خلق الإله للكائنات

أمَّا (**الوجه الأوَّل**) فيلاحظ عليه أنَّ الدِّين وإن تضمَّن أنَّ الله سبحانه خالق للكائنات كلِّها ومهيمن عليها، إلَّا أنَّ ذلك لا يقتضي إيجادها من عدمٍ محض ابتداءً، ولا ينافي دور السُّنن الطَّبيعيَّة في وجودها.

وذلك لوجهين:

أ ـ أنَّ الإله هو الّذي وضع هذه السُّنن وقنَّنها وأجرى الأشياء عليها، فهذه السُّنن هي في الحقيقة أدوات الإله في إيجاد الأشياء.

وليس في ذلك ما يقتضي قصور قدرة الإله عن إيجادها بشكلٍ مباشر، لوضوح أنَّ إيجاد الكائنات من خلال سنن مقنَّنة أكثر دلالةً على قدرة الخالق وإثارةً للإعجاب من إيجادها بنحو مباشر، فتأمَّل كيف يخلق الله سبحانه من المادَّة أنواعاً شتى من الكائنات الحيَّة وغير الحيَّة، كما قال تعالى(1): ﴿**يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ**﴾، وقال سبحانه(2): ﴿**وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾.

ب ـ أنَّ وجود الأشياء وبقاءها واتِّجاهها ـ بحسب الدِّين ـ كلّه بمددٍ دائم من الله سبحانه، فلا استقلال لها في شيءٍ من أحوالها، بل هي بحاجة إلى فيضه وإمداده بحسب طبيعة وجودها.

إذن، إيجاد الله سبحانه الأشياء عن طريق تعبئة المادَّة، وصناعة الخليَّة والبيئة المحيطة بها وفق سنن وقوانين تؤدِّي إلى وجود كلِّ هذا التَّنوُّع الأحيائيّ وغير الأحيائيّ هو نحو خلقٍ لها.

---

(١) سورة يونس: ٣١.

(٢) سورة الروم: ٢٤.

نعم، قد يَتوقَّع الإنسان في النَّظرة الأوَّليَّة أنَّ إيجاد الشَّيء بعنايةٍ من قبل الله سبحانه يقتضي إحداثه مباشرةً، كما هو الحال في الإنسان حيث إنَّه إذا اعتنى بشيءٍ فإنَّه يوجده في نفس الزَّمان إذا استطاع منه.

وعليه فإنَّ ما يحدث بعوامل طبيعيَّة في طيّ أزمنةٍ سحيقةٍ وطويلة جدَّاً لا يكون منظوراً للإله.

وهذا التَّوقُّع خاطئ؛ لأنَّ من الجائز أن يكون شيءٌ ما منظوراً للإله، ولكن على أن يحصل بطريقة معيَّنة من خلال أسبابٍ وسننٍ تؤدِّي إليه ولو بعد فترة طويلة بالمقاس الإنسانيّ، وهي قد لا تكون طويلة بالضَّرورة في المقاس الإلهيّ؛ وذلك لأنَّ قيمة الزَّمن في المنظور الإلهيّ غير قيمته في المنظور الإنسانيّ الّذي يعيش لفترة محدودة، ومن ثَمّ جاء في القرآن الكريم[1]: ﴿**وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ**﴾.

وعليه فإنَّ من وجوه عناية الله سبحانه بخلق الكائنات أن يودع في المادَّة الأولى منذ خلقها وجوهاً من القابليَّات والاستعدادات بما يمهِّد لسوقها إلى مسارٍ معيَّن ونتاجٍ منظور؛ ومن ثَمّ جاء في القرآن الكريم أنَّه تعالى خلق السماوات والأرض تدريجاً، وخلق كلَّ الكائنات الحيَّة وغيرها من مادَّةٍ سابقة، وجعل من الماء كلَّ شيءٍ حيٍّ، وبدأ خلق الإنسان من طين.

نعم، الإنسان العاديّ بملاحظة نظره إلى الزَّمن يتوقَّع أن تكون النَّتيجة المنظورة قريبةً إلى سببها، ويرى أنَّ انفصالها وبُعدها يعني أنَّها لم تكن منظورة لفاعل السَّبب، وإنَّما تحقَّقت عرضاً.

ولكنَّنا نؤكِّد مرَّةً أُخرى أنَّ الزَّمن في المنظور الإلهيّ ـ المناسب للمنظور الكونيّ في

---

(١) سورة الحج: ٤٧.

امتداده السَّحيق لبلايين السِّنين ـ يختلف عن ذلك؛ لأنَّ الله سبحانه مهيمن على الزَّمان والمكان، فلا تعني مدَّة حياة الإنسان الواحد بهذا المنظور إلَّا لحظةً خاطفةً أو دون ذلك.

وممّا يوضِّح ذلك: أنَّ علماء الكونيَّات والفيزياء الكونيَّة يجدون بوضوح أنَّ الكون قد صُمِّم على وجه يؤدِّي إلى وضع مستقرٍّ وصالح للحياة، فلو اختلفت المعادلات الملحوظة عند نشأة الكون في صياغته بنسبة واحد من عدد هائل متبوع بعشرات الأصفار لم ينتج الوضع الحاليّ المستقرّ للكون، ولا أنتج إمكانيَّة الحياة فيه، وهذا يقتضي أنَّ هذا الوضع كان مقصوداً منذ نشأة الكون رغم أنَّه يفصله عنها ملايين السِّنين، بل توقَّع جماعة منهم أنَّ من المنظور منذ نشأة الكون أن ينتهي إلى وجود كائنٍ عاقلٍ قادرٍ على فهم قوانين الحياة واستثمارها.

وعليه فإنَّ من الخطأ أن يفترض عدم كون الشَّيء مقصوداً للإله إذا كان يحتاج حدوثه إلى مرور فترات سحيقة.

طرح منافاة التَّطوُّر مع ما جاء في نصوص الدِّين عن نشأة الإنسان

وأمَّا (**الوجه الثَّاني**) لمنافاة نظريَّة التَّطوُّر مع الدِّين ـ وهو منافاتها مع ما جاء في الدِّين من نشأة الإنسان ـ فهو لا يخلو عن بحثٍ ونظر:

بيان ذلك: أنَّنا طوراً نتحدَّث عن منافاة نظريَّة التَّطوُّر لأصل العناية بخلق الإنسان.

وبهذا المنظور لا تصحُّ المنافاة المدَّعاة؛ فإنَّ من الجائز أن تكون الغاية من خلق هذا الكون أن ينتهي إلى وجود الإنسان الّذي يستطيع أن يتعرَّف على قوانين الكون ويستثمرها، كما توقَّعه عدد من علماء الطَّبيعة في تأمُّلهم للغاية الّتي تكمن وراء هذا الكون، وقد تقدَّم أنَّ الفصل الزَّمنيّ بين نشأة الكون ووجود الشَّيء الخاصّ الحادث فيه بمقتضى سننه لن ينفي كون هذا الشَّيء منظوراً ومخطَّطاً.

وطوراً آخر نتحدَّث عن منافاة نظريَّة التَّطوُّر مع ما جاء في الدِّين من نصوصٍ تفيد خلق الإنسان من قبل الإله من طين ثُمَّ جعله أوَّلاً في جنَّة عدنٍ حتَّى إذا أخطأ الاختيار هبط به إلى الأرض.

وجوه معالجة المنافاة المذكورة

ولهذه المنافاة علاجاتٍ أربعة مقترحة:

العلاج الأوَّل: القبول بنظريَّة التَّطوُّر في شأن جميع الكائنات الحيَّة بما فيها الإنسان؛ بناءً على احتمال قبول النُّصوص الدِّينيَّة ـ المفيدة لخلق الإنسان الأوَّل من طين ـ لضربٍ من التَّأويل الّذي يحتمل مثله ـ عند فريق من الباحثين ـ في فئة من النُّصوص الدِّينيَّة الّتي توصف بالغموض مقارنةً مع الوقائع والمعلومات الثَّابتة.

وفي مَن رجَّح هذا العلاج مَن رأى أنَّ الإنسان يشتمل على جانبين: جانب حيوانيّ يمكن أن يكون قد نشأ بالتَّطوُّر. وجانب روحانيّ من خلال نفخةٍ إلهيَّة أعطته العقل، والتَّفكير، والضَّمير الإنساني، والإرادة الحرَّة، وهي الخواص الّتي تميِّزه عن قاطبة الكائنات الحيَّة، وهذا الجانب قد أفيض على الإنسان بعمل ألوهي، وإليه تشير النُّصوص الدِّينيَّة في ذكر قصة خلق الإنسان، فهذه النُّصوص تشير إلى خلق الرُّوح الإنسانيَّة كنفخةٍ إلهيَّةٍ خاصَّةٍ، وتدلُّ على الاحتفاء بهذه الرُّوح عند خلقها في الوسط الملائكيّ الرّوحانيّ.

العلاج الثَّاني: البناء على نظريَّة التَّطوير الإلهيّ، وقد يعبَّر عنها بالتَّصميم الذَّكي، والمراد بذلك أنَّ الله سبحانه قد خلق الكائنات الحيَّة على منوالٍ متدرِّج ـ كما تقول نظريَّة التَّطوُّر ـ ولكن من خلال آليَّة الطَّفرة الجينيَّة الموجهة من قبل الله سبحانه في الكائنات الحيَّة.

فالطَّفرة المولِّدة للتَّطوُّر ليست حالةً طبيعيَّة طرأت فيها على أساس عوامل مادّيّة

اتِّفاقيَّة، نظير الطَّفرات الّتي يقف عليها علماء الأحياء في الطَّبيعة أو يوجدونها في ظروف صناعيَّة، بل هي موجهة من قبل الله سبحانه، كما قد يقال بمثله في خلقه سبحانه لعيسى بن مريم الطَّاهرة ﷺ.

والباعث على البناء على هذا القول أمران:

أحدهما: علميّ، وهو أنَّ شواهد التَّطوُّر تامَّة، إلَّا أنَّ الطَّفرة الّتي يقتضيها التَّطوُّر ممّا لا تفي بها قواعد الطَّبيعة وفق الشَّواهد الّتي وقف عليها علماء الأحياء، فالطَّفرة المعهودة لدى العلماء هي طفرة يسيرة لا تنتج كائناً مختلفاً، وأغلبها فاشل وضارّ، بينما الطَّفرة اللَّازمة لحدوث التَّطوُّر هي طفرة توجِّه الكائن إلى نوعٍ مختلف.

والآخر: دينيّ، وهو التَّوفيق بين معطيات العلم الّتي ترجِّح وقوع التَّطوُّر ونصوص الدِّين الّتي تدلُّ على خلق الله سبحانه للكائنات الحيَّة وللإنسان بعناية خاصَّة.

العلاج الثَّالث: القبول بنظريَّة التَّطوُّر بشكل عامّ ولكن في غير الإنسان من الكائنات الحيَّة؛ على أساس أنَّ من الوارد في شأن الإنسان خلقه بعناية خاصَّة بالنَّظر إلى النُّصوص الدِّينيَّة المتكرِّرة في الأديان، ولا استبعاد في عنايةٍ إلهيَّة بخصوص الإنسان المميَّز بين الكائنات بالعقل والضَّمير، والّذي هو وفق ما يتراءى من النُّصوص المنظور بخلق هذا الكون المادّيّ، وقد اهتمَّ سبحانه بإرسال الرِّسالة إليه؛ لتوجيهه وهدايته.

وقد يلاحظ بشأن هذا العلاج أنَّ جملةً من شواهد التَّطوُّر جاريةٌ في شأن الإنسان وإن أمكن المناقشة في بعضها الآخر، ومن البعيد القبول بتلك الشَّواهد في شأن سائر الكائنات الحيَّة ورفضها في الإنسان.

ولكن قد يرى بعض العلماء أنَّه إذا لم تكن شواهد نظريَّة التَّطوُّر في شأن الإنسان تبلغ درجة الحقيقة العلميَّة، وكان النَّصُّ الدِّينيّ قطعيَّاً في صدوره ودلالته بحيث لا يحتمل أيَّ نوعٍ من التَّأويل، تعيَّن البناء على هذا العلاج؛ رعايةً للجمع بين هذا النَّصِّ وبين

شواهد النَّظريَّة، فيلتزم بالتَّطوُّر في شأن الكائنات الحيَّة غير الإنسان لعدم وجود نصٍّ قاطع على خلافها، ويُبنى في الإنسان على ما جاء في النُّصوص الدِّينيَّة من خلقه خلقاً مبتدأً.

العلاج الرَّابع: عدم القبول بنظريَّة التَّطوُّر مطلقاً، وذلك بناءً على أنَّ التَّطوُّر لم يزل حتَّى العصر الحاضر نظريَّة، ولم يبلغ درجة الحقيقة العلميَّة. ومن المعلوم أنَّ النَّظريَّة وإن وُجد عليها شواهد بمعنى أنَّها تفسِّر جملة من الظَّواهر الملحوظة، وتجيب عن عددٍ من الأسئلة العلميَّة، ولكنَّها ما دامت في مستوى النَّظريَّة فهي تحتمل الخطأ، ومعنى احتمالها للخطأ أنَّ من الجائز أن يكون هناك تفسيرٌ آخر لتلك الظَّواهر، وجواب آخر عن الأسئلة المطروحة لم يتوقَّعه الإنسان، وهذا أمر وارد في المنظور العلميّ. وقد تكرَّر قبول العلم ببعض النَّظريَّات في فترةٍ ثُمَّ تبنِّي نظريَّةٍ أخرى أوفى منها. وسيأتي في البحث الثَّالث ذكرٌ موجز لوجهة نظر القائلين بهذا العلاج في احتساب التَّطوُّر نظريَّة حتَّى الزَّمن الحاضر.

البحث الثَّالث: في أنَّ التَّطوُّر
نظريَّة أم حقيقة علميَّة؟

إيجاز عن شواهد نظريَّة التَّطوُّر

اختلاف أهل العلم في تقييم ما تنتجه الشَّواهد المتقدِّمة

أسباب اعتبار التَّطوُّر نظريَّة لا حقيقة علميَّة

(الأول): غياب الدَّليل التَّجربي والاستقرائي المباشر

(الثاني): ملاحظات تتعلَّق بالشَّواهد المتقدِّمة

١ ـ عدم دلالة التَّطوُّر الصَّغير على التَّطوُّر الكبير

٢، ٣ ـ انسجام التَّشابه الجسميّ والجينيّ مع نظريَّة الخلق

٤ ـ عدم اكتمال الشَّواهد التَّاريخيَّة على الوجود التَّدريجيّ بل وجود المؤشِّر المعاكس من خلال ظاهرة الانفجار الأحيائيّ في العصر الكمبري

٥ ـ تفسير الأعضاء الأثريَّة وفق نظريَّة الخلق

٦ ـ منشأ الجينات الميتة والتَّأسل

٧ ـ غموض علاقة مراحل الجنين بالتَّطوُّر

٨ ـ منشأ الوجود الجغرافي للأنواع المتشابهة في رقعة واحدة

٩ ـ تكيَّف الكائنات مع بيئتها عموماً من مصاديق التَّطوُّر الصَّغير دون الكبير

١٠ ـ عدم الوثوق بالسَّاعة الجزيئيَّة

هل التَّطوُّر نظريَّة أم حقيقة علميَّة؟

(البحث الثَّالث): في أنَّ التَّطوُّر هل هو في مستوى النَّظريَّة العلميَّة الّتي لها شواهدها أم ترقى إلى درجة الحقيقة العلميَّة الّتي لا محلَّ للتَّرديد فيها.

وينبغي الالتفات إلى أنَّ المنظور في هذا البحث هو التَّطوُّر المستوعب لجميع الكائنات الحيَّة بمعنى أنَّ هناك رأساً أوليّاً واحداً أو متماثلاً لشجرة الحياة، فلو فرضنا وجود رؤوس متعدِّدة للكائنات الحيَّة ولو كانت محدودة، ويكون كلُّ واحدٍ منها رأساً لمجموعات واسعة تطوَّر ما تشتمل عليه عن ذلك الرَّأس الواحد، كان ذلك خروجاً عن نظريَّة التَّطوُّر.

مثلاً لو فرضنا وجود رؤوس ثلاثة أوليَّة للكائنات الحيَّة وفق النِّطاقات الثَّلاثة[1]، أو هناك رؤوساً أربعة لحقيقيَّات النُّوى بعدد الممالك الأربعة (الطَّلائعيَّات، الفطريَّات، النَّباتات، الحيوانات)، أو فرضنا وجود رؤوس للحيوانات بعدد الشُّعب أو الصُّفوف أو الرُّتب أو الفصائل أو الأجناس أو الأنواع وهي مراتب متسلسلة من التَّصنيف الحيوي تقع دون المملكة والنطاق، فإنَّ هذه الفروض كلَّها لا تندرج تحت نظريَّة التَّطوُّر رغم ما فيها من القبول بالتَّطوُّر في مستوى واسع جدّاً، فمقتضى هذه النَّظريَّة أن ينتهي الجميع إلى

(١) النِّطاق هو أعلى مرتبة تصنيفيَّة في علم تصنيف الأحياء، وتقسم الأحياء إلى ثلاثة نطاقات:

١ ـ العتائق (الّتي تعيش في البيئات القاسية، وهي البيئات والمياه الحارَّة الّتي تصل إلى ٦٠ درجة مئوية).

٢ ـ البكتريا (الّتي تنتشر في جميع الأماكن حتَّى في جسم الإنسان).

٣ ـ حقيقيَّات النُّوى (الطَّلائعيَّات، الفطريَّات، النَّباتات، الحيوانات).

أصل بسيط واحد. ولا يلائم (احتمال الرؤوس المتعدِّدة المختلفة للكائنات الحيَّة).

هذا، ولا شكَّ في أنَّ التَّطوُّر الأحيائيّ يمكن أن يفسِّر بدواً بعض التَّنوُّع في الكائنات الحيَّة، وكذلك جملة من الظَّواهر الملحوظة فيها.

لكن وقع الكلام في أنَّ هذا المستوى من التَّفسير هل يرقى بهذه النَّظريَّة إلى درجة الحقيقة العلميَّة أم لا، بل هناك مَن رأى أنَّ هذا المقدار لا يخرج هذه الفكرة في مستواها الشَّامل عن حدِّ الفرضيَّة إلى حدِّ النَّظريَّة من جهة العوائق الكبيرة أمامها.

وقد يرجح في نظري أنَّ هذه النَّظريَّة ـ فيما وقفت عليه من مستنداتها ـ لا ترتقي حتَّى الآن إلى درجة الحقيقة العلميَّة، ونحن نعرض هنا لمبنى كلٍّ من الرأيين بحسب ما تيسّر لي الاطِّلاع عليه عرضاً موجزاً.

إيجاز عن شواهد نظريَّة التَّطوُّر

ولنشر أوَّلاً إلى شواهد النَّظريَّة على الإجمال، وهي كما يلي:

١ ـ وقوع التَّطوُّر اليسير بحسب التَّجربة والاستقراء، حيث نلاحظ وقوع تطوُّرات يسيرة في الكائنات الحيَّة في حال اختلاف بيئتها وظروف حياتها، كما في التَّطوُّر المناعي للجراثيم تجاه بعض طرق مكافحتها، وهي ظاهرة طبِّيَّة معروفة، وكذلك التَّطوُّر الطَّبيعيّ للنَّباتات والحيوانات بعض الشَّيء عند تغيُّر بيئتها على ما لوحظ في حالات متعدِّدة رصدها العلماء.

وعليه يدَّعى أنَّ التَّطوُّر اليسير هو بمثابة وحدة تطوُّريَّة إذا تعدَّدت وتراكمت أنتجت التَّطوُّر الكبير الموجب لتكوين نوعٍ آخر.

٢ ـ تفسير الشَّبه المتدرِّج بين الكائنات الحيَّة سواء في مظهرها الخارجيّ أو في أعضائها الدَّاخليَّة الّتي تتبيَّن من خلال التَّشريح، متسلسلاً في التَّشابه من الأبسط إلى

الأعلى.

٣ ـ تفسير التَّشابه الجينيّ بين الكائنات من وجهين: عامّ، وهو تشابه الخليَّة الحيَّة في جميع الكائنات الحيَّة من نباتات وحيوانات، ثُمَّ بين كلٍّ من الحيوانات والنَّباتات، ثُمَّ بين كلِّ مجموعةٍ منها. وخاصّ، مثل تشابه العديد من الكائنات الحيَّة في فقرة غير قصيرة من جينومها.

٤ ـ تفسير الوجود التَّدريجيّ للكائنات الحيَّة حسب درجة تعقيدها، بمعنى أنَّ التَّاريخ الطَّبيعيّ للكائنات الحيَّة يدلُّ على أنَّ الكائنات الحيَّة تدرجت زمنيَّاً في الوجود من الأبسط حتَّى الأعقد.

وإنَّما تأتَّى إحراز ذلك من خلال ملاحظة بقايا النَّباتات والحيوانات من العصور السَّابقة، فإنَّها تدلُّ على وجود أنواعها الأبسط قبل أنواعها الأكثر تعقيداً.

٥ ـ تفسير الأعضاء والسِّمات الأثريَّة، و**الأعضاء الأثريَّة** هي أعضاء من الكائن الحيّ لا تؤدِّي وظيفةً فعليَّةً فيه، أو لا تؤدِّي وظيفتها الّتي وُجِد العضو لأجلها، فهي بقايا من أنواع سابقة تطوَّر الكائن منها، وهي بين أعضاء ضامرة وأخرى نامية بشكل طبيعي.

ومن جملة الأعضاء العيون الأثريَّة لبعض الحيوانات الحفَّارة الّتي تعيش تحت الأرض كبعض الثَّعابين، والجرذان، وحيوانات الكهوف مثل سمكة الكهوف العمياء، وكذلك الأجنحة الأثرية لجملة من الحشرات كذباب الفاكهة، والطُّيور كالنَّعام الأفريقي، ومن هذا القبيل الزَّائدة الدُّوديَّة، وضرس العقل في جسم الإنسان، وحلمات الثَّدي عند الرِّجال.

وأما **السِّمات الأثريَّة** فالمراد بها الأوضاع الّتي لا تنفع الكائن الحيّ أو تضرُّ به بالمقارنة مع وضع آخر كان يستطيع الخالق وفق نظرية الخلق أن يرتِّب الكائن عليه، نظير مرور مجرى البول في الإنسان من بين البروستات ممّا يؤدِّي إلى انسداده عند تضخُّمها، وهو

أمر لم يكن ضروريّاً.

٦ ـ تفسير الجينات الميتة الأثريَّة والتّأسّل، والمراد بالجينات الميتة هي جينات معطَّلة ليست فاعلة في الكائن الخاصّ، بينما هي فاعلة في بعض الكائنات الحيَّة الّتي تقع قبلها في التَّسلسل التَّطوُّريّ، من قبيل جين (GLO) الّذي يولِّد إنزيماً يعمل على إنتاج الفيتامين (C) في الإنسان وسائر الرَّئيسيَّات، ولكنَّه تعطَّل في الإنسان من جهة الاستغناء عنه بتناوله الأطعمة المشتملة على هذا الفيتامين، فلولا تطوُّر بعض هذه الكائنات عن بعض لم يكن هناك ما يوجب وضع جينات ميتة في جينومها.

والمراد بالتأسّل أنّه قد توجد ولادات لبعض الكائنات الحيَّة تشتمل على خصائص وأعضاء لغير النَّوع الّذي ينتمي إليه فعلاً، وإنَّما هي من شؤون أنواع أخرى، وهو يدلُّ على وجود جينات ميتة في النَّوع من بقايا أصوله التَّطوُّريَّة ربَّما تُحفَّز ببعض العوامل.

٧ ـ تفسير المراحل الّتي يمرُّ بها الجنين في الفقاريات غير الأسماك، فإنَّها تماثل مراحل تطوُّر الكائن وفق نظريَّة التَّطوُّر، وذلك أنَّ الجنين في جميع الفقاريات يكون على وضع جنين السَّمكة أوَّلاً ثُمَّ إن كان الجنين لحيوان برمائي يتحوَّل إلى وضع ملائم له، وإن كان من الثَّدييات فهو يمرُّ بالوضع السَّمكيّ ثُمَّ البرمائيّ ثُمَّ يتطوَّر إلى وضعٍ مناسب مع الثَّدييات.

٨ ـ تفسير التَّوزيع الجغرافيّ، حيث نلاحظ اختصاص أنواع متشابهة يمكن أن تكون راجعةً إلى أصلٍ واحدٍ برقعةٍ جغرافيَّةٍ معيَّنة، ولا موجب لهذا الاختصاص لولا تفرُّعها عن أصلٍ واحدٍ كان يعيش في تلك الرقعة، مثل اختصاص الجرابيات بأستراليا.

٩ ـ تفسير تكيُّف الكائنات الحيَّة مع بيئتها، حيث نلاحظ انسجام هذه الكائنات في مجموع خصائصها مع البيئة الّتي تعيش فيها بما يقتضي حدوث تلك الخصائص وفق تلك البيئة ومقتضياتها، مثل انسجام الحيوانات القطبيَّة مع بيئتها من خلال لونها الأبيض الذي

يتيح لها التَّخفي، وانسجام فئران الصَّحراء في لونها مع لون رمالها وغير ذلك.

١٠ ـ تفسير السَّاعة الجزيئيَّة. والمراد به أنَّ عدد الاختلافات في تسلسل الأحماض الأمينية في صبغ الهيموجلوبين (وهو بروتين ينقل الأوكسيجين في الكريَّات الحمراء) له علاقة مباشرة بقدم الفترة الَّتي حدث الانفصال عن أسلافها حسب ما يظهر بالمقارنة مع السِّجل الأحفوري للحيوانات المختلفة.

هذه هي شواهد نظرية التَّطوُّر بإيجاز.

اختلاف أهل العلم في تقييم ما تنتجه الشَّواهد المتقدِّمة

وقد اختلف نظر أهل العلم في تقييمها:

فهناك مَن رأى كفاية هذه الشَّواهد على أن تجعل من هذه النَّظريَّة حقيقة علميَّة؛ لأنَّها شواهد مستقلَّة يرتبط كلُّ واحدٍ أو قسمٍ منها بزاوية محدَّدة من التَّاريخ والجغرافيا والتَّشريح والجينات والأجنَّة، وكلُّها متطابقة ومتناسبة مع نظريَّة التَّطوُّر.

ولكن هناك مَن رأى عدم كفاية هذه الشَّواهد من المنظور العلميّ في الإثبات الجازم لهذه النَّظريَّة لاعتبارات ثلاثة، وهي كما يلي:

أسباب اعتبار التَّطوُّر نظريَّة لا حقيقة علميَّة

(الأول): غياب الدَّليل التَّجريبيّ والاستقرائيّ المباشر.

(الثاني): ملاحظات تتعلَّق بالشَّواهد المتقدِّمة.

(الثالث): مؤشِّرات معاكسة أو مثبطة للجزم بهذه النَّظريَّة.

غياب الدَّليل التَّجربيّ والاستقرائيّ المباشر

(الأول) ـ من الأسباب ـ : غياب الدَّليل التَّجربيّ وما بمثابته من الدليل الاستقرائي المباشر[1]؛ وذلك أنَّه لم يرصد فيما نعلم حالة مشهودة يتطوَّر فيها الكائن الحيّ من نوعٍ إلى نوعٍ آخر رغم مساعي العلماء في القرن الأخير.

ويعتذر القائلون بالتَّطوُّر عن ذلك بأنَّ التَّطوُّر بطبيعته إنَّما يحصل بشكل بطيء جدّاً من خلال آلاف الأجيال، فلا يمكن أن يرصده العلماء في جيل واحد أو أجيال قليلة. فالحال في ذلك كالحال في نظريَّة التَّطوُّر الكونيّ الّتي تتعلَّق باكتشاف نشأة الكون وتكوُّن المجرات والنُّجوم، حيث إنَّ ذلك أيضاً لا تتأتَّى تجربته لكي يلاحظ بشكل مباشر، وإنَّما يستكشف من خلال تراكم المؤشِّرات والقرائن غير المباشرة.

لكن يبقى أنَّ غياب هذا الدَّليل مهما كان سببه يوجب الحاجة إلى مزيدٍ من القرائن لارتقاء النَّظريَّة عن المستوى الحدسيّ إلى حدِّ الحقيقة العلميَّة، ولا تقاس نظريَّة التَّطوُّر الأحيائيّ بنظريَّة التَّطوُّر الكونيّ من جهة أنَّ عالم الحياة بطبيعته عالم غامض في نفسه وعوامله كما هو معروف في علم الأحياء، فلا يشبه العالم غير الحيّ.

وهناك مَن ذهب إلى أنَّ صدق تنبؤات النَّظريَّة العلميَّة بمثابة الدَّليل التَّجربيّ، فعندما تُطرَح نظريَّةٌ ما، لها اقتضاءات محدَّدة تتنبَّأ بتحقُّقها قبل أن تجد دليلاً عليها، ثُمَّ تجد صدقها، فإنَّ ذلك يكون دليلاً على صحَّة تلك النَّظريَّة على حدِّ الدَّليل التَّجربيّ، فقد تنبَّأ

---

(١) المراد بالدليل الاستقرائيّ ـ الّذي هو بمثابة الدَّليل التَّجربيّ ـ أن نقف على ولادة شيءٍ عن شيءٍ آخر خارجاً وإن لم يكن ذلك بفعلنا، فإذا وقفنا على حدوث حالة من التَّطوُّر في الخارج بمشهد منا فهذه ليست من قبيل التجربة لكنها في حكمها.

داروين بالحلقات الانتقاليَّة بين الأنواع، ووجود السَّلف المشترك لها في وقتٍ لم تكن متحجِّرات كافية تدلُّ على ذلك، لكن عثور العلماء على تلك الحلقات الانتقاليَّة في الزَّمان والمكان المناسب لوجود طرفيها يعدُّ دليلاً على صدق هذا التَّنبُّؤ.

ولكن يلاحظ بشأن ذلك:

١ ـ أنَّ التَّنبُّؤ بحوادث على ضوء حادثة مسبقة ليس بمثابة التَّجربة منطقيَّاً، بل بمثابة الاستقراء الاعتيادي؛ لأنَّ التَّجربة حالة اختباريَّة، فتكون ذات دلالة مؤكَّدة، وأمَّا الاستقراء البحت فهو تتبُّع الحالات الجاهزة، واستنباط فكرة عامَّة من خلالها. ومن المعلوم أنَّ التَّنبُّؤ ليس اختباراً عمليَّاً، فلا أهمّيّة له في حدِّ ذاته، وإنَّما المهم في حالة التَّنبُّؤ هو مدى وجود العلاقة بين الحادثة الأولى المفترضة والحوادث الأخرى المتوقَّعة، فإن كانت تلك العلاقة وثيقة أمكن البناء على نشأة بعضها عن بعض حتَّى لو وقفنا على تلك الحوادث معاً، ولم نقف على بعضها أوَّلاً لنتنبَّأ ببعضها الآخر.

٢ ـ أنَّ مَن وقف على مجمل أحوال الحيوانات الموجودة، ورأى تدرُّجها في إمكاناتها، وانتبه إلى ندرة بعضها، وانقراض بعضٍ آخر سواها، يمكن أن يحدس بأنَّ الحيوانات المنقرضة تقع في مراحل وسطى من هذه السِّلسلة، ولا يتوقَّف هذا الحدس على الانتباه إلى نظرية التَّطوُّر؛ لأنَّه يمكن أن يُنطلق لاقتناص فكرةٍ عامَّة من النَّماذج المحفوظة من تسلسل الحيوانات من الأبسط إلى الأعقد ثُمَّ الأكثر تعقيداً، وكان العلماء[1] من قبل قد ذكروا أنَّ النَّباتات والحيوانات على مراتب في صفاتها، فالنَّباتات تبدأ بنماذج بسيطة لا تزيد على الجماد إلَّا شيئاً قليلاً وترتقي إلى مراتب عالية يكون أعلاها قريباً إلى الحيوان، ثُمَّ

(١) لاحظ مقدمة ترجمة أصل الأنواع ص: ٦ وما بعدها، وقد نقل في ذلك أقوالاً عن رسائل إخوان الصَّفا وخلّان الوفا، وابن مسكويه (٤٢١هـ)، وابن خلدون.

الحيوانات أيضاً على مراتب تنتهي في غايتها إلى الإنسان.

٣ ـ أنَّه لم يصحّ موافقة التَّنبُّؤات المسبقة في شأن وجود الكائنات المتوسِّطة بشكلٍ دائم أو شبه دائم. فقد تكرَّرت مفاجأة شواهد التَّاريخ الطَّبيعيّ للعلماء بعثورهم على ما لم يكن متوقَّعاً، ومن أبرز موارد ذلك الوقوف على الانفجار الأحيائيّ في العصر الكمبري كما سيأتي ذكره في الحديث عن شاهد الوجود التَّدريجيّ.

ضرورة عدم التَّأثُّر بالميول في الدَّليل الاستنباطيّ

وأياً كان: ففي حال فقدان الدَّليل التَّجربيّ والاستقرائيّ المباشر ـ الّذي هو الأداة الأكثر وثوقاً نوعاً في العلوم الطَّبيعيَّة ـ يكون الملجأ الدَّليل الاستنباطيّ. والدَّليل الاستنباطيّ بطبعه عرضة للتَّأثُّر بالميول العامَّة والخاصَّة، فلا بدَّ من التَّحذُّر فيه من ذلك.

ومن الميول العامَّة المؤثِّرة في ذلك ما يلي:

١ ـ الميل النَّوعيّ إلى التَّفسير، بمعنى ترجيح الإنسان الإيمان بالشَّيء المعلَّل على الشَّيء الغامض.

٢ ـ الميل النَّوعيّ إلى التَّفسير الطَّبيعيّ للأشياء، بمعنى ترجيح إسناد الشَّيء إلى عامل طبيعيّ على استناده إلى عامل غير طبيعيّ.

٣ ـ الميل إلى توحيد الأصل في الظَّواهر المشهودة، وهو يؤدِّي إلى محاولة الإنسان إرجاع أكبر حجمٍ من الظَّواهر المشهودة إلى أصلٍ واحد.

٤ ـ الميل النَّفسيّ إلى إرجاع الأمثال والأشباه والنَّظائر إلى منشأ واحد.

وهذه الميول كلُّها يمكن أن تساعد على تقوية الإذعان بنظريَّة التَّطوُّر؛ لأنَّها تفسِّر وجود التَّنوُّع تفسيراً طبيعيَّاً، وتوحِّد الأصل لجميع الكائنات الحيَّة، وتتضمَّن إرجاع الحالات المتشابهة بشكل خاصٍّ إلى منشأ واحد.

فينبغي التَّثبُّت الموضوعيّ الكافي في مقام رصد قرائنها وشواهدها.

وممّا يؤكِّد الحاجة إلى الاستيثاق هو سعة حجم هذه النَّظريَّة، والحوادث الّتي تفسرها، والأمور الّتي تقتضي وقوعها، والأشياء الّتي تريد إرجاعها إلى أصلٍ واحد.

فهذه النَّظريَّة تعني أنَّ ملايين الحيوانات والنَّباتات بتنوُّعها وتباينها وفواصلها ترجع إلى أصلٍ واحد. ومن الضَّروريّ ملاحظة التَّناسب بين حجم المدَّعى وبين حجم الدَّليل، فكلُّما كان المدَّعى كبيراً وواسعاً ومهماً اقتضى إثباتُه مزيداً من القرائن والشَّواهد، كما يجد ذلك العقلاء في الحوادث الّتي يتأمَّلونها ولا سيَّما القضاة، فهم يراعون هذه الموازنة إلى حدٍّ كبير.

وجوه التَّثبُّت الضَّروريَّة في المقام

ومن جملة وجوه التَّثبُّت ما يلي:

١ ـ الانتباه في مقام تقييم هذه النَّظريَّة إلى المشاكل المعاكسة الّتي تثيرها، فلا يصحُّ الاقتصار على ملاحظة ما يعتبر نقطة قوَّة لهذه النَّظريَّة بلا تقدير لنقاط الغموض فيها، والّتي يأتي وصف نماذجٍ منها، فلا بدَّ أن يكون النَّظر في الموضوع شاملاً وجامعاً[1].

والواقع أنَّ مَن وقف على مؤشّرات هذه النَّظريَّة وعلى مبعِّداتها يجد أنَّ ترجيح الموازنة لصالح الإذعان بهذه النَّظريَّة لا يخلو عن صعوبة في الزَّمان الحاضر.

٢ ـ الانتباه إلى الفرق بين ما يشهد للفكرة وبين ما يتفرَّع عليها، فهناك أمور تشهد

(١) وقد عتب بعض علماء الطَّبيعة على منهج بعض علماء الدِّين في إسناد كلِّ شيءٍ لم يكتشف العلم سببه الطَّبيعيّ (وهو ما يسمَّى بفجوات العلم) إلى فعل الإله، حتَّى إذا اكتشف سببه تراجعوا عن ذلك، وهذا عتب وجيه في نفسه ـ وإن كان إثبات الإله في غنًى عن مثل ذلك كما بيَّناه في بحث وجود الإله ـ ولكن من الضَّروريّ تجنُّب الباحثين حول التَّطوُّر عن مثل ذلك، فلا يسندوا كلَّ شيءٍ غامض إلى التَّطوُّر حتَّى إذا اتَّضح تفسيره على وجهٍ آخر يقع التَّراجع عنه كما وقع في مواضع متعدِّدة.

للتَّطوُّر من خلال تفسيره لأمورٍ مناسبة معه جدّاً، مثل تفسيره للأعضاء الأثريَّة، ولكن هناك تحليلات تتفرَّع على ثبوت هذه النَّظريَّة مسبقاً، كما نجد أنَّ كثيراً من العلماء يوضح النِّقاط الملائمة من الكائن الحيّ لبيئته على أنَّها أمور حدثت فيه باقتضاء تلك البيئة، فهم في وصفهم التَّعليليّ لأوصاف كلِّ كائنٍ حيٍّ يعلِّلون ذلك على أساس تطوُّريّ، وهناك مَن يعتبر كلَّ ذلك من شواهد نظريَّة التَّطوُّر، ولكنَّها في الحقيقة تعليلات وتوضيحات مبنيّة على ثبوت نظرية التَّطوُّر مسبقاً، ولعل من ذكر أنّ كل شيء في علم الأحياء يتوقف على نظرية التَّطوُّر إنّما نظر إلى مثل هذه الأقوال الّتي تشرح شؤون الكائن الحيّ على أساس تطوُّره.

٣ ـ تجنُّب التَّسرُّع والمسامحة في مقام عرض شواهد التَّطوُّر، وترك التَّعسُّف والتَّكلُّف في تكييف الظَّواهر المشهودة مع هذه النَّظريَّة.

وقد وقع بعض التَّسرُّع فعلاً في مقام إثبات هذه النَّظريَّة، بالاحتجاج بأمورٍ غامضة جدَّاً على أساس مناسبة بسيطة لها مع التَّطوُّر، والاستناد إلى استبعاد مسبق لنظريَّة الخلق، بل ربَّما قيل إنَّ هناك شيئاً غير قليل من المسامحة في عرض الشَّواهد والوقائع الّتي سيقت لإثبات هذا التَّطوُّر(١).

ومن مظاهر هذا التَّوسُّع وقوع تراجعاتٍ عديدة في مجال الاستدلال على هذه النَّظريَّة.

---

(١) ومن أشهرها مثالان:

الأوَّل: الفراش المنقَّط، حيث ذكر انتشار اللَّون الدَّاكن بين الفراش المنقَّط في المناطق الصِّناعيَّة. وذكر جماعة أنَّ هذا المثال غير دقيق (لاحظ: العلم ووجود الله ص: ١٧٦).

الثَّاني: عصافير جزر جالاباجوس، حيث قيل إنَّه قد طرأ التَّغيُّر على متوسِّط طول منقارها أثناء موسم الجفاف سنة (١٩٧٧) ولاحظ المناقشة فيه (المصدر السابق ص:١٧٥).

مثلاً يذكر أنَّ بعض علماء التَّشريح الألمان أعد في عام (١٨٩٣) قائمة من (٨٦) عضواً أثرياً لدى الإنسان من جملتها الغدة النخامية والدرقية. ورغم أنَّ هذا الإعداد كان في وقت سابق، إلَّا أنَّ في هذا الطَّرح قبل التَّحقُّق الكافي وفق الأدوات العلميَّة لفوائد الأعضاء نحو تسرُّع.

ومن هذا القبيل اعتبار كثير من الجينات في جينوم الإنسان وغيره من الكائنات الحيَّة جينات زائفة وكاذبة وميتة، كما صدر من بعض القائلين بالتَّطوُّر إلى عصرٍ قريب، وقد تبيَّن عدم كونها كذلك منذ حين، وقد أكدت ذلك دراسات موثوقة متجدِّدة في القرن الواحد والعشرين.

وقد يعتذر عن مثل ذلك بأنَّ العلم بطبيعته يتَّجه نحو التَّكامل، ويسعى إلى الاستدراك على ما طرح من قبل، فلا ضير إذا ما تبيَّن خطأ بعض المدَّعيات أو المستندات العلميَّة.

وهذا القول صحيح، لكن مع ذلك فقد يلحظ وقوع التَّسرُّع والتَّوسُّع في طرح المؤشِّرات على هذه النَّظريَّة.

فالمهم هو الاستيثاق الكافي من المؤشِّرات الّتي تطرح في إثبات هذه النَّظريَّة.

ملاحظات تتعلَّق بالشَّواهد المتقدِّمة

(الثاني) ـ من أسباب اعتبار التطور نظرية لا حقيقة علميَّة ـ : إنَّ هناك ملاحظات تتوجَّه على الشَّواهد العشرة المتقدِّمة على التَّطوُّر ولو في بعض مواردها، نذكر جملةً منها وفق الترتيب السَّابق لذكرها:

١ ـ عدم دلالة التَّطوُّر الصَّغير على التَّطوُّر الكبير

١ ـ فالشاهد الأوَّل ـ المتقدِّم ـ هو الاستشهاد بوقوع التَّطوُّر الصَّغير على وقوع التَّطوُّر الكبير.

ويلاحَظ على هذا الاستشهاد أنَّه لا حجَّة مقنعة في التَّطوُّر الصَّغير على الكبير.

بيان ذلك: أنَّ المراد بالتَّطوُّر الصَّغير ما لا يوجب تفاوتاً نوعيَّاً بين الأصل والفرع كما في التَّطوُّرات الواقعة في النَّوع الإنسانيّ، حيث إنَّنا نجد اختلافات بين مجاميع الإنسان من الآسيويّ والإفريقيّ وغيرهما، مع أنَّ الجميع ينتهي وفق الدِّين وترجيح العلم إلى أصلٍ واحد، ولكن هذه الاختلافات لا تؤدِّي إلى اختلاف نوعيٍّ في الإنسان، وخروج المجموعة الفرعيَّة عن حدِّ الإنسان إلى نوعٍ جديد.

وهذا القسم من التَّطوُّر لا شكَّ في وقوعه في الكائنات الحيَّة، فهو أحد عوامل الاختلاف في النَّوع الواحد إلى أصناف متعدِّدة، سواء في الحيوانات مثل اختلاف أصناف الهرّ والكلب مثلاً، أو في النَّباتات كاختلاف الفاكهة الواحدة من خلال أصنافها وأشكالها.

وأمَّا التَّطوُّر الكبير فهو اختلاف يؤدِّي إلى تنوُّع الكائن الحيَّ إلى نوعين، ويمتاز الأصل عن الفرع امتيازاً كبيراً وشاسعاً.

وعليه وقع الكلام في شهادة التَّطوُّر الصَّغير على التَّطوُّر الكبير.

ولم يزل هناك من علماء الأحياء مَن يرى أنَّ شواهد التَّطوُّر الصَّغير لا تشهد على وقوع التَّطوُّر الكبير، لاختلاف مستوى التَّطوُّر بينهما، لكن رأى آخرون في مقابل ذلك أنَّ حقيقة التَّطوُّر الكبير ليست مباينة للتَّطوُّر الصَّغير، وإنَّما هي تطوُّرات صغيرة متراكمة تدريجاً، مع غياب الحلقات الانتقالية، فيبدو التَّطوُّر بذلك كبيراً.

ولم يزل الموضوع محلّ خلافٍ بين علماء الأحياء، فهناك من مبرزي علماء الأحياء مَن لم يقتنع برجوع التَّطوُّر الكبير إلى تراكم التَّطوُّرات الصَّغيرة، مثل (بيير جراسيه) ـ بجامعة السوربون في باريس ـ وهو من علماء الأحياء البارزين[١].

وينقل عن ريتشارد جولد شميت[٢]: (الحقائق المختصة بالميكرو تطوُّر لا تكفي لفهم الماكرو تطوُّر).

وعن جون مينارد سميث وإي. ساثماري[٣]: (ما من سببٍ نظريٍ يسمح لنا أن نتوقَّع أنَّ مسارات التَّطوُّر ستزداد تعقيداً بمرور الزَّمن، وما من دليلٍ تجريبيٍّ أيضاً على حدوث هذا الأمر)، إلى غيرهم من علماء آخرين.

والواقع أنَّ هذا الرَّأي هو الرَّاجح؛ فإنَّ من الخطأ التَّسوية بين التَّغييرات البسيطة في: اللَّون، والحجم، والشِّكل، والمناعة مع اكتساب الكائن مثلاً الحركة الإراديَّة والإحساس ليكون حيواناً بعد أن كان كائناً نباتيَّاً، أو ليكتسب الإحساس البَصريّ والسَّمعيّ والذَّوقيّ بعد أن كان فاقداً له، أو ليكتسب أجهزة التَّكاثر الجنسيّ ويتصنَّف إلى ذكرٍ وأنثى بعد أن كان تكاثره لا جنسيَّاً، أو يكتسب أعضاء مثل: الدَّماغ، والقلب،

---

(١) عنه في العلم ووجود الله ص: ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) المصدر السَّابق ص: ١٨٩.

(٣) المصدر السَّابق ص: ١٨٩ ـ ١٩١.

والمعدة، والأمعاء، والكليتين، والطَّحال، والأسنان بعد أن لم يكن واجداً لها.

فمثل هذه الأمور وأشباهها يعتبر فاصلاً نوعيَّاً ظاهراً، ولا سبيل إلى تسويته بالفروق اليسيرة.

يضاف إلى ذلك أنَّه في حال غموض الأمر في شأن التَّطوُّر ومراتبه لا يصحُّ البتّ بالتَّعميم على أساس شواهد التَّطوُّر الصَّغير؛ لأنَّ الدَّليل التَّجربيّ والاستقرائيّ إنَّما يتناول موارد خاصَّة مباشرةً، وتعميم النَّتيجة لغيرها يتوقَّف على إحراز عدم وجود خصوصيَّة لتلك الموارد المجرَّبة والمستقرأة وإلَّا احتاج الدَّليل إلى قفزة استنباطيَّة، فيكون الدَّليل في مجمله استنباطيَّاً. ومن المعروف تحوُّط علماء الطَّبيعة في العلوم التَّجربيَّة في أيِّ تعميمٍ في الحكم على نماذج مختلفة عن النَّماذج الّتي وقعت موضعاً للتَّجربة.

حدود التَّطوُّر الصَّغير

وينبغي الانتباه إلى أنَّ ما نريده بالتَّطوُّر الصَّغير أوسع من الإطلاق المعاصر لهذه الكلمة عند علماء الأحياء، وذلك أنَّهم يريدون بالتَّطوُّر الصَّغير ما لا يوجب تنوُّعاً لدى الكائن الحيّ، والضَّابط المشهور عندهم في التَّنوُّع هو العزل التَّناسليّ، بمعنى أنَّ كلَّ قسمين من الحيوانات لا يتزاوجان فهما نوعان مهما كانا متقاربين في الصِّفات، بل حتَّى لو كان التَّزاوج بينهما منتجاً ولكنَّهما لا يتزاوجان من جهة عدم تزامن مواسم تزاوجها، أو عدم جاذبية استعراض التَّزاوج، أو الفرمونات لبعضها بالنسبة إلى بعض آخر، أو غير ذلك.

ومن ثَمَّ يكون عندهم من التَّعدُّد النَّوعيّ ما يسمّى بالأنواع الأخوات[1].

---

(١) الأنواع الأخوات: هي أنواع ذات صلات قريبة يتوقَّع نشأتها عن أصلٍ واحد توزَّعت نماذج منه، وانعزل بعضها عن بعض بالحواجز الجغرافيَّة فطوَّر كلٌّ منها وضعاً مختلفاً، مثل كائنات بَحْريَّة متعدِّدة على طرفي مضيق بنما، فإنَّنا نجد أنَّ كلَّ جانب من مضيق بنما يأوي سبعة أنواع من الجمبري المطقطق في المياه

فلو فسرنا التَّطوُّر الصَّغير بما لا يوجب التَّنوُّع بهذا المعنى صحَّ القول بأنَّه ليس هناك فرق بين التَّطوُّر الصَّغير والتَّطوُّر الكبير في مثل الأنواع الأخوات، لوضوح وقوع التَّطوُّر في مستوى يوجب العزل التَّناسليّ، فقد تبيَّن من خلال التَّجارب أنَّ انعزال مجموعتين من نوع واحد لعشرات الأجيال كثيراً ما يؤدِّي إلى العزل التَّناسليّ بين المجموعتين، بمعنى أنَّهما لو اجتمعا بعد ذلك لم يتزاوجا، فيكونان وفق الضَّابط المذكور نوعين رغم حدوثهما بالتَّطوُّر يقيناً.

ولكن الصَّحيح أنَّ التَّطوُّر الصَّغير يمكن أن يشمل الحالات المتقاربة كالأنواع الأخوات. ولا يخرج عنه إلَّا ما يضيف حاسَّةً جديدة واختلافاً نوعيَّاً في التَّركيب والهيكل العظميّ.

على أنَّ هناك احتمالاً آخر قائماً في الموضوع، وهو أن يكون للتَّطوُّر مستويات، يكون بعضها أمراً عمليَّاً وواقعاً، وبعضها أمراً محتملاً، ويكون بعضها افتراضاً محضاً، ولا يوجد له أيّ سبب طبيعي يوجب وقوعه، وإنَّما الحال فيه أشبه بالحال في أصل الحياة، وجعل

الضَّحلة، والقريب الوثيق لكلِّ نوعٍ هو نوع آخر على الجانب الآخر، وهو يقتضي أنَّه قد حدث أنَّ سبعة أنواع سفليَّة من الجمبري قد قُسِّمت عندما برز المضيق من تحت البحر منذ ثلاثة ملايين سنة ماضية، وكوَّن كلّ سلفٍ نوعاً أطلسيَّاً وآخر هادئيَّاً.

ومن هذا القبيل وجود أزواج من الأنواع الأخوات من النَّباتات المزهرة في شرقي آسيا وشرقي أمريكا الشِّماليَّة، وهما منطقتان معروفتان عند علماء النَّبات بوجود حياة نباتيَّة متشابهة، مثل الكرنب الـمُنتِن، وشجرة التّوليب، والمنغوليَّة، وقد رجَّح العلماء أنَّ كلَّاً من الأزواج التِّسعة كان من قبل نوعاً واحداً منتشراً يتواصل عبر كلتا القارتين، لكنها صارت معزولة جغرافياً. ويدلُّ التَّاريخ المعتمد على الحمض النُّووي لهذه الأزواج على أنَّ أزمنة اختلافهم منذ خمسة ملايين سنة.

ومن هذا الباب أيضاً أنواع ذباب الفاكهة بهاواي، وبراقش، وجزر الجالاباجوس وغير ذلك.

سببه الطَّفرة إنَّما هو مجرَّد احتمال علميّ لم يتأكَّد مدى إمكانه من النَّاحية العمليَّة. وعدم إمكان الفرز بين هذه المستويات فعلاً وفق الإمكانات الموجودة لا ينفي توجُّه هذا الاحتمال.

٢، ٣ ـ انسجام التَّشابه الجسميّ والجينيّ مع نظريَّة الخلق

٢ ـ الشَّاهد الثَّاني ـ المتقدِّم ـ أنَّ التَّشابه المتدرِّج من الكائنات الحيَّة من حيث المظهر الخارجيّ وفي أعضائها الدَّاخليَّة الّتي تتبيَّن بالتَّشريح يلائم نشأتها من خلال التَّطوُّر، وإلَّا فلا موجب لالتزام الخالق بخلق هذه الكائنات على هذا النَّظم المتدرِّج.

ويلاحظ على هذا الاستشهاد أنَّنا لا نعلم الخيارات المتاحة لإيجاد هذه الكائنات عن طريق الخلق، ولا امتيازات هذا النَّظم بالقياس إلى غيره، ومن ثَمَّ فإنَّ من الوارد أن يكون من جهة عناية الخالق بخلق هذه الكائنات على هذا المثال من جهة إيجابيَّات فيه أو من جهة روعته وجماله. نعم، التَّطوُّر يصلح تفسيراً ماديَّاً طبيعيَّاً لهذا التَّشابه، من دون الحاجة إلى تدخل عاملٍ غيبيٍّ. لكن هذا المقدار لا يوجب البتّ بالتَّطوُّر علميَّاً.

٣ ـ والشَّاهد الثَّالث ـ المتقدِّم ـ هو وحدة النِّظام الخلويّ للحياة في الكائنات الحيَّة كلّها.

مضافاً إلى التَّشابه الجينيّ الخاصّ بين الحيوانات المتنوُّعة وفق الشَّجرة التطوُّريَّة المقترحة؛ حيث نجد أنَّها تشترك في مقاطع طويلة من الجينوم الحيوي لها، مثل تماثل الفأر والإنسان في قطعة طويلة من جينومهما، ممّا يشير إلى وراثتهما ذلك عن سلف مشترك.

ولكن هذا الاستدلال غير جازم، فالاشتراك في النِّظام الخلويّ يمكن أن يكون لحكمةٍ يقدرها الخالق كما قلنا في شأن التَّشابه الصُّوريّ والتَّشريحيّ.

وأمَّا التَّماثل في قطعات طويلة من الجينوم فهو إنَّما يصحُّ مؤشِّراً على سلف مشترك

إذا كان هذا التَّماثل غير ضروريّ في تكوين تلك الكائنات، وهو أمر قد يحدس به بعض علماء الأحياء، ولكنَّه يحتاج إلى إثباتٍ واضح.

لا سيّما أنَّ من الملاحظ وجود كثير من نقاط الغموض والإبهام حتَّى العصر الحاضر في دور الجينات المختلفة في كيان الكائن الحيّ، كما سيأتي ذلك في الحديث عن تفسير الجينات الميتة.

إذن، يمكن أن يكون المقطع المتماثل من الجينوم في كائنين محلّ احتياج في تكوين كلٍّ من هذين الكائنين.

٤ ـ عدم اكتمال الشَّواهد التَّاريخيَّة على الوجود التَّدريجي

٤ ـ الشَّاهد الرَّابع ـ المتقدِّم ـ دلالة الوجود التَّدريجيّ للكائنات الحيَّة من الأبسط إلى الأعقد على حدوثها بالتَّطوُّر.

وهذا الشَّاهد يواجه عدة تعقيدات:

(الأوَّل): أنَّ العديد من العلماء لم يجدوا في الشَّواهد التَّاريخيَّة الّتي سيقت ما يفي فعلاً بإثبات تدرُّج الكائنات الحيَّة وفق درجة تعقيدها في الوجود بما يوافق الشَّجرة التَّطوُّرية المفترضة لها. قال عالم الحفريَّات[1] داڤيد روب: (لدينا الآن ربع مليون من الأنواع البيولوجيَّة المتحجِّرة في سجل الحفريَّات ولكن الوضع العامّ لم يتغيَّر كثيراً، أي أنَّ سجل التَّطوُّر ما زال متقطِّعاً على نحوٍ مدهش).

وقال ستيڤـن چاي جولد[2]: (ما زالت الأشكال الانتقاليَّة في سجل الحفريَّات في منتهى النُّدرة).

---

(١) المصدر السَّابق ص: ١٩٨.

(٢) المصدر السَّابق ص: ١٩٨.

ويقول نايلز إلدردج ـ عالم الحفريَّات في المتحف الأمريكيّ للتَّاريخ الطَّبيعي ـ[١]: (عندما نرى بدايات عمليَّة تطوُّر جديدة عادةً ما تظهر فجأةً). ومن ثَمّ وضع العالمان الأخيران نظريَّة (التَّوازن المتقطع) لتوصيف التَّاريخ الطَّبيعيّ للكائنات الحيَّة، والمراد بذلك[٢]: (أنَّ فترات السُّكون الطويلة تقطعها "قفزات" كبيرة مفاجئة ونادرة من الماكرو تطوُّر).

(**الثَّاني**): أنَّ العديد من الحفريَّات الّتي استُند إليها في إثبات الحلقات الانتقاليَّة كانت غامضة تتمَّم مناسبتها مع نظريَّة التَّطوُّر بمجموعة من الضَّمائم الحدسيَّة والافتراضيَّة غير الموثوقة، بل ربَّما تبيَّن خطأ بعضها من خلال حفريَّات متجدِّدة تدلُّ على خطأ الافتراضات السَّابقة، كما قيل في شأن سمكة (سيلاكانت) الّتي توقَّع العلماء أوَّلاً أنَّها مثل البرمائيات، فهي تمثّل الحلقة الوسيطة بينها وبين الأسماك، لكن تمَّ العثور عليها في أعماق المحيطات وتبيَّن أنَّ أعضاءها الدَّاخليَّة ليست مثل البرمائيات. وكذلك الحال في الحلقة المفترضة بين الدّيناصورات والطُّيور، وذلك أنَّ متحجِّرات الطُّيور تظهر بوضوح منذ سبعين مليون سنة، بينما تبدو الدّيناصورات الّتي هي الأصل المفترض للطُّيور قبل حوالي (٢٠٠) مليون سنة، وقد عثر على طائر بحجم الغراب في محجر للحجر بألمانيا سنة (١٨٦٠) سمّي بـ(أركيوبتركس)، يتضمَّن صفات وسطى بين الدّيناصورات والطُّيور، ويعود عمر هذا الطَّائر إلى حوالي (١٤٥) مليون سنة، وهو العصر المناسب له، ولكن عثر العلماء أخيراً فيما قيل على حفريَّة أخرى لهذا الطَّائر يسقط معها هذا الاستشهاد؛ لأنَّ هذه الحفريَّة ترجع إلى (٢٢٠) مليون سنة، وهو قبل العمر الّذي أعطي لظهوره بحوالي (٧٥)

---

(١) المصدر السَّابق ص: ١٩٩.

(٢) المصدر السابق ص:٢٠٠.

مليون سنة، على أنَّ هذه الحفريَّة توضِّح أنَّ هذا الكائن يمتلك جميع صفات الطُّيور الحديثة، ممّا ينفي كونه حلقة انتقاليَّة.

(**الثَّالث**): وجود المؤشِّر التَّاريخيّ المعاكس لنظريَّة التَّطوُّر، من خلال ظاهرة (الانفجار الكمبريّ) المعروفة بهذا الاسم لدى علماء الأحياء، والعصر الكمبريّ أحد العصور التَّاريخيَّة القديمة لوحظ من خلال بقايا الكائنات الحيَّة فيه أنَّه يمثِّل انفجاراً أحيائيَّاً كبيراً ودفعيَّاً بالقياس إلى ما تمثله الكائنات المتبقية من العصر السَّابق عليه، ممّا لا يلائم نظريَّة التَّطوُّر الّتي تقتضي البطء الكبير لولادة الأنواع.

وقد قدَّم فريق من علماء الأحياء تفسيرات متعدِّدة لطرو هذا الانفجار والتَّوفيق بينه وبين التَّطوُّر الأحيائيّ، لكن لم يكن ذلك حتَّى الآن على وجه يزيل الغموض بشكل كافٍ.

(**الرَّابع**): أنَّ نفي نظريَّة الخلق على أساس الوجود التَّدريجيّ للكائنات يبتني على أنَّ هذه النَّظريَّة تقتضي إيجاد الكائنات الحيَّة معاً، فلماذا تخلق بشكل تدريجي ابتداءً من الأبسط إلى الأعقد.

ولكنَّ الواقع أنَّ من الجائز أن يكون الخالق قد اعتنى بإيجاد الكائنات الحيَّة على شكل دفعات حسب تدرّجها في الشَّبه لحكمةٍ قدَّرها في ذلك، من قبيل أنَّ وضع الأرض لم يكن مهيَّأً ـ من حيث البُنية والمناخ والتَّغذية وغيرها ـ لاستقبال جميع هذه الكائنات دفعةً واحدة، فاختار إيجادها على وفق تدرّجها كنوعٍ من النِّظام في الخلق، وهو أمر رائع وجميل.

٥ ـ تفسير الأعضاء الأثرية وفق نظرية الخلق

٥ ـ الشَّاهد الخامس ـ المتقدِّم ـ هو الأعضاء والسِّمات الأثرية.

ولكن قد يلاحظ على ذلك: بأنَّ هذه الأعضاء والسِّمات ليست وافية بإثبات نظريَّة التَّطوُّر الكبير بالنَّظر إلى أحد أمور:

الأوَّل: أنَّ من الجائز أن تكون هذه الأعضاء فاعلة في نفس النَّوع من قبل وليست موروثة عن نوعٍ سابق، ولكنَّها قد فقدت فاعليَّتها لاحقاً، فيكون ذلك من قبيل التَّطوُّر الصَّغير، وهذا وارد في جملة من الأعضاء الأثرية ممّا يمكن أن يكون العضو فاعلاً في نفس النَّوع من قبل، ولكن فقد فاعليَّته بعد تغيُّر في بنية الكائن الحيّ واحتياجاته.

الثَّاني: أنَّ بعض الأعضاء الّتي عُدَّت أثريَّة تؤدِّي أدواراً فعليَّة ونافعة في الكائن الحيّ، ولكنَّه عُدَّ أثرياً؛ لأنَّه يؤدِّي وظائف أعمق وأنسب في كائناتٍ أخرى، ورُجِّح لأجل ذلك كونه أثريّاً أن يكون ميراثاً من تلك الكائنات، إلَّا أنَّ هذا المقدار تناسب محض وليس متعيَّناً، فالطُّيور الّتي لا تطير توجد لأجنحتها فوائد عديدة مثل الاستعانة بها في العَدْوِ، والانتفاع بها لجلب الشَّريك، ودورها في جمال تلك الطُّيور، وهي أمور يعلَّل بها كثير من سمات الكائنات الحيَّة وخصائصها، فلا يتعيَّن كونها أثريَّةً لمجرد عدم طيرانها بتلك الأجنحة.

الثَّالث: أنَّ ظاهرة الأعضاء الأثريَّة من قبيل الفقدان التَّطوُّري لا الزِّيادة التَّطوُّريَّة، والمراد بالفقدان التَّطوُّريّ أن يفقد الكائن الحيّ تدريجاً بعض إمكاناته من جهة الاستغناء عنها مثلاً، نظير العيون الضَّامرة في جملةٍ من أقسام السَّمك، والخنافس، والجراد، وغيرها. كما أنَّ المراد بالزِّيادة التَّطوُّريَّة هو زيادة إمكانات الكائن الحيّ زيادةً نوعيَّة من خلال التَّطوُّر.

والزِّيادة التَّطوُّرية هي الّتي يقتضيها البناء على تطوُّر الأنواع الحيَّة الحيوانيَّة والنَّباتيَّة كلّها عن أصلٍ واحد؛ لأنَّ النَّموذج الأصليّ كان كائناً بسيطاً فاقداً للإمكانات الّتي تتميَّز بها الأنواع.

ولكن جملة من شواهد نظريَّة التَّطوُّر من قبيل الفقدان التَّطوُّريّ، كما هو الحال في شأن الأعضاء الأثريَّة، فهل الفقدان التَّطوُّريّ والزِّيادة التَّطوُّريَّة من سنخٍ واحد؟

الرَّابع: أنَّنا نجد ـ وفق نظريَّة التَّطوُّر ـ أنَّ التَّطوُّر كان فاعلاً جباراً في تخطيط الكائن الحيّ، فقد زوَّده بآلاف الأعضاء والسِّمات وغيَّب آلاف منها وعدَّل مواضع آلافٍ أخرى منها على ما تقتضيه المقارنة بين الكائنات البسيطة والمعقَّدة بحسب مراتبها، وكوَّن بذلك كلِّه هذه الصُّور الرَّائعة المنظَّمة والمختلفة، فتجد في ظاهر البدن أعضاء مفردة وأخرى متكرِّرة في مواضع مناسبة ومنسَّقة تعطي للكائن روعةً وجمالاً، كما تجد الحال في باطن البدن كذلك، فالأعضاء منها مفردة ومتكرِّرة، والمتكرِّرة منها في مواضع منسَّقة تمثِّل تخطيطاً ونظماً، كما يتَّضح كلُّ ذلك بالتَّأمُّل والاطِّلاع والمقارنة، والمتوقَّع بحسب ذلك أن تكون سنن التَّطوُّر في ذاتها سنناً مطبوعة على الإتقان، وإلَّا لكان لدينا كثير من الصُّور المشوَّهة والأعضاء الزَّائدة والسِّمات اللَّاغية، فلا يصحُّ قول القائلين بالتَّطوُّر بأنَّ التَّطوُّر بالطَّفرة يحتمل مثل هذه الاختلالات والنَّواقص.

وهذا يوجب الحدس على الإجمال بأنَّ ما يوصف بالأعضاء والسِّمات الأثريَّة إنَّما احتفظ بها التَّطوُّر على أساس نكتةٍ مقتضية وإن لم يصل العلم إليها بعد، فإذا صحَّ ذلك على نظريَّة التَّطوُّر فليصحُّ على نظريَّة الخلق أيضاً، إلَّا أن يحتمل أن تكون هذه الأعضاء والسِّمات الأثريَّة وفق التَّطوُّر حالةً عبوريةً إلى الكمال وليست مستقرَّة، فإنَّ ذلك ممّا لا يجوز وفق نظريَّة الخلق بطبيعة الحال.

٦ ـ منشأ الجينات الميتة والتَّأسّل

٦ ـ الشَّاهد السَّادس ـ المتقدِّم ـ هي الجينات الميتة والزَّائفة وغير المفيدة في جينوم الكائنات الحيَّة.

ويلاحَظ على هذا الاستشهاد أنَّه ليس هناك وثوق بأنَّ الجينات المشار إليها فعلاً ليست نافعة وفاعلة في الجينوم المشتمل عليها، كما توصَّلت الأبحاث الأحيائيَّة الحديثة في

العديد منها إلى وجود دور نافعٍ ونشط لها في الجينوم.

ومن جملة فوائد تلك الجينات ما يلي:

أ ـ ومن هذه الجينات ما يجوز أن تكون فاعلة في النَّوع نفسه في وضع سابق له، ثُمَّ أدَّى اختلاف بيئة الكائن الحيّ إلى سباتها، ولا ضرورة في أن يفرض أنَّها ميراثٌ من نوعٍ آخر. واختلاف وضع الكائن على هذا الوجه هو من قبيل التَّطوُّر الصَّغير غير المنوِّع لا التَّطوُّر الكبير، كما أنَّه من قبيل الفقدان التَّطوُّريّ لا الزِّيادة التَّطوُّريَّة، وقد مرَّ الحديث عن غموض صحَّة قياس الزِّيادة بالفقدان.

ب ـ أنَّ بعض تلك الجينات وإن لم تكن فاعلة في الكائن الحيّ فعلاً، ولكنَّها قابلة للتَّحفيز عند الحاجة في النَّوع نفسه، فهي أشبه بمواد احتياطيَّة في جينوم الكائن الحيّ، وتلك فائدة مبررة لإيجادها.

ج ـ أنَّ بعض تلك الجينات ذات دور جمعيّ، بمعنى أنَّ بعض الخواص تترتَّب على مجموعة من هذه الجينات وجينات أخرى، وهذا اتِّجاه يتقوّى لدى علماء الأحياء، بعد أن كان الغالب على نظرهم من قبل ملاحظة خصائص كلِّ جينة في حدِّ نفسها.

د ـ كما أنَّ بعض تلك الجينات تؤدِّي وظائف أخرى ثانويَّة في الكائن الحيّ من قبيل التَّواصل بين الجينات الفاعلة الّتي تنتج البروتين النَّافع للكائن الحيّ، وهو أمر لم ينتبه إليه العلماء ابتداءً، بل ركَّزوا على الأدوار المهمَّة والبارزة للجينات المختلفة.

فقد ذكر عالم الأحياء (ريتشارد شتينبرج)[1] في عام (٢٠٠٢) أنَّه وجد أدلَّة مستفيضة لوجود وظائف لتلك العناصر المكرَّرة القديمة، وقد عدَّد جملةً من تلك الوظائف. وتوقَّع (شتينبرج مع جيمس شابيرو) في عام (٢٠٠٥) أنَّه: (سيأتي اليوم الَذي

---

(١) العلم وأصل الإنسان ص:١٤٥ وما بعدها.

ستسقط فيه فكرتنا عمّا اعتدنا على تسميته بالحمض النووي (الخردة)، وأنَّه مكوَّن أساسيّ لأنظمة التَّحكُّم الخلويّ والّتي هي في الحقيقة متخصِّصة). وفي عام (٢٠٠٧) نشرت صحيفة (الواشنطن بوست) تقريراً يفيد بأنَّ المشروع العلميّ الضَّخم المعروف بـ(مشروع الكود) توصَّل إلى أنَّ الغالبيَّة السَّاحقة من الشَّفرة الجينيَّة المكتوبة عند البشر ـ والّتي تقدَّر بثلاثة مليارات أساس ـ تقوم بمجموعة من الوظائف الّتي لم تكن معروفة من قبل).

هذا، علماً أنَّ علم الجينات ليس علماً مكتملاً رغم التَّقدُّم فيه، وهناك مساحات كبيرة من الغموض والإبهام فيه، ومن ثَمّ يجب انتظار الأبحاث المستقبليَّة بشأن كثير من المعاني الّتي يحدس بها.

وقد يُحتج بوجود جينات ميتة لبعض الفيروسات في موضع محدَّد من جينوم عدَّة كائنات حيَّة، أو ممات جينات محدَّدة في عدد من الحيوانات المتقاربة وفق نظريَّة التَّطوُّر، وهو أمر يبعد حدوثه اتِّفاقاً، بل يرجَّح نشأته عن سلف مشترك.

ولكن هذا الأمر غير واضح، من وجوه:

١ ـ أنَّه قد لوحظ إصابة الجينوم في موضع متماثل في إصابات مستقلَّة في الأمراض الجينية بعيداً عن السَّلف المشترك، كما في مرض أكوند روبلاشيا (نقص الغضاريف) الّذي يحصل نتيجة طفرة تلقائيَّة في الإنسان بنسبة (٨٥٪) من الحالات، وفي الإنسان يحصل المرض نتيجة طفرة في الجين (FGFR2) في منطقتين محدَّدتين.

٢ ـ أنَّه ربَّما لوحظ وجود حالة متماثلة في الجينات الميتة لا تنشأ عن سلف مشترك.

مثلاً لاحظ العلماء تعطُّل الجين المنتج لفيتامين (سي) في الإنسان وباقي الرئيسيَّات ورأوا أنَّ ذلك لتعطُّله في سلف مشترك؛ لاستبعاد تصادف تعطُّل هذا الجين في الجميع، ولكن الّذي لوحظ تعطُّل هذا الجين في خنزير غينيا (المشابه مع الجرذ) الّذي لا يجمعه مع الإنسان سلف مشترك إلَّا بمثل اشتراكه مع القوارض.

٣ ـ أنَّ القائلين بالتَّطوُّر يجوِّزون حدوث طفرات مماثلة بشكل مستقلٍّ في جينات عدَّة كائنات حيَّة مع احتمال الاشتراك في العوامل الموجبة لها كالبيئة المماثلة، وبذلك فسَّروا حدوث تماثل أنواع متباينة في خصائص مهمَّة فيها كما في الجرابيَّات بأستراليا، وعلى هذا الأساس فلا استبعاد في ممات بعض الجينات من جهة العوامل المشتركة.

ومن خلال هذه الملاحظات يتَّضح صعوبة الاستدلال على السَّلف المشترك بالاشتراك في الجينات العاطلة، بل قد يرجع سبب الاشتراك إلى خصوصيَّة لموضع الإصابة كأن يكون هذا الموضع في حدِّ نفسه نقطة طفريَّة ساخنة، ممّا يجعله عرضةً للإصابة والعطل.

وهذا الأمر يمثِّل غموض عالم الجينات، وصعوبة الاستناد إلى قانون استبعاد الصُّدفة في شأنها؛ لعدم الاطِّلاع على طبيعة العوامل الدَّخيلة في تغيُّراتها.

وبذلك يظهر الحديث في التَّأسّل، فإنَّ التَّأسّل هو بروز استعدادات جينيَّة في حالات نادرة، لكن لا نعلم مدى كون هذه الاستعدادات موروثة عن نوع سابق، فلعلَّها تحدث لخلل في الجينوم، كما في بعض الحالات الأخرى من الزِّيادة الحادثة في الكائن ابتداءً، مثل زيادة إصبع إضافي في اليد مثلاً.

٧ ـ غموض علاقة مراحل الجنين بالتَّطوُّر

٧ ـ الشَّاهد السَّابع ـ المتقدِّم ـ هو اختلاف شكل الجنين وأعضائه بحسب مراحله بما يوافق مراحل تطوُّر الكائن عن أنواع سابقة.

ولكن يلاحظ بشأن هذا الاستشهاد: أنَّ هذه الحالة في ظاهرة غريبة وغامضة لا تفسِّرها نظريَّة التَّطوُّر تفسيراً مقنعاً، وذلك أنَّ المفروض أنَّ الكائن الّذي يتعلَّق به الجنين ذو محدِّدات تشريحيَّة مختلفة عن أصوله التَّطوُّريَّة المفترضة، فأيُّ معنًى أن يتكوَّن ابتداءً وفق

تلك الأصول ثُمَّ يتعدَّل وفق الكائن الّذي يتعلَّق به؟

٨ ـ منشأ الوجود الجغرافي للأنواع المتشابهة في رقعة واحدة

٨ ـ الشَّاهد الثَّامن ـ المتقدِّم ـ إنَّ الوجود الجغرافيّ المشترك للأنواع المتشابهة ظاهرة ثابتة، لكن هذه الأنواع على قسمين:

١ ـ الأنواع المتشابهة ـ الّتي تسمَّى بالأنواع الأخوات ـ وهذا القسم يندرج في ما نرجِّحه في التَّطوُّر الصَّغير دون الكبير كما قدمنا ذكر ذلك، كما هو الحال في أنواع ذباب الفاكهة والطيور المتشابهة في جزر الجالاباجوس.

٢ ـ الأنواع المتباعدة الّتي تشترك في شيء مهم، كما في الجرابيَّات الّتي توجد بأستراليا خاصَّة، فإنَّها تشتمل على أنواع مختلفة ومستقلَّة، بعضها لا توجد في المشيميات وبعضها توجد في مثلها، مثل الفئران، وآكلي النَّمل وغيرها.

والبناء على حدوث الشَّيء المشترك ـ كالوضع الجرابيّ مثلاً ـ بالتَّطوُّر لا يخلو عن غموض؛ لأنَّه يعني حدوث هذا الشَّيء بشكل منفصل في عدَّة حيوانات، ولا يمكن إرجاعه إلى الوراثة عن سلفٍ مشترك، كما هو افتراض نظريَّة التَّطوُّر في الصِّفات المشتركة عموماً، ومن ثَمّ فهذه الحالة ليست بتلك الملاءمة مع هذه النَّظريَّة.

وقد علَّل القائلون بالتَّطوُّر هذا الاشتراك في عدَّة حيوانات بشكل مستقلٍّ بوحدة البيئة الموجبة لحدوث هذا الوضع، وسمَّوا ذلك بالتَّطوُّر المتلاقي أو المتقارب. لكن هذا يبدو حالةً غريبةً في أوضاع متفاوتة تشريحيَّاً تفاوتاً كبيراً.

٩ ـ تكيّف الكائنات مع بيئتها عموماً من مصاديق التَّطوُّر الصَّغير دون الكبير

٩ ـ الشَّاهد التَّاسع ـ المتقدِّم ـ هو ما يلاحظ بسير الكائنات الحيَّة من تكيّفها مع بيئتها ممّا يقتضي تطوُّر أحوالها انسجاماً مع هذه البيئة.

ولكن يلاحظ على هذا الاستشهاد: أنَّ انسجام الكائنات مع بيئتها ظاهرة ملحوظة في مئات الموارد، بل كلُّ حيوانٍ لا يخلو عن صفات تمثل انسجامه مع بيئته من جهات عديدة، إلَّا أنَّ هذا الانسجام لا يشهد على التَّطوُّر الكبير لوجهين:

الأوَّل: أنَّ موارد التَّكيُّف عموماً هي من قبيل التَّطوُّر الصَّغير؛ فإنَّها لا ترتبط بصفة نوعيَّة تجعل من الحيوان كائناً نوعيَّاً مختلفاً، مثل ما يمثَّل له من بياض جملة من الحيوانات القطبيَّة انسجاماً مع بيئتها.

الثَّاني: إنَّ من غير الثَّابت في كثير من الموارد أنَّ الخصيصة الملائمة في الحيوان مع بيئته طارئة، بل يجوز أن يكون الحيوان قد خُلق في الأصل في هذه البيئة على وجه ينسجم معها، فلا تكون الملاءمة مع البيئة حادثةً فيها بالتَّطوُّر الطارئ عليها.

١٠ ـ عدم الوثوق بالسَّاعة الجزيئيَّة

١٠ ـ الشَّاهد العاشر ـ المتقدِّم ـ هو دلالة السَّاعة الجزيئيَّة على تطوُّر الكائنات عن أصول سابقة.

ويلاحظ على هذا الاستشهاد: أنَّ السَّاعة الجزيئيَّة هي فكرة حدسية لا تخلو عن خلاف بين علماء الأحياء، حيث يذكر بعض أهل العلم كعالم البيولوجيا الجزيئيَّة الأسترالي (مايكل دينتون): أنَّها منتقضة بموارد لا يتطابق مقتضاها مع الشَّجرة التَّطوُّريَّة المستخرجة على أساس الحفريَّات والتَّدرج التَّشريحيّ.

مثلاً الاختلاف بين (سيتوكروم سي) في سمك الكارب والضِّفدع والسُّلحفاة والدّجاجة والأرنب والحصان يكون ثابتاً بين ١٣٪ و١٤٪. كما أنَّ الاختلاف بين (سيتوكروم سي) في: البكتيريا، والخميرة، والقمح، والعثة، والتونا، والحمامة، والحصان يتراوح بين ٦٤٪ إلى ٦٩٪، وهذه المشاهدات تناقض فكرة التَّطوُّريِّين بأنَّ الأسماك أسلاف

الضَّفادع، والضَّفادع أسلاف الزَّواحف، والزَّواحف أسلاف الثَّدييات؛ إذ المفترض بحسب نظريَّة التَّطوُّر أن يكون الاختلاف في تركيب هذا الإنزيم تصاعديَّاً بين السَّمكة والضِّفدع والزَّواحف والثَّدييات، وكذلك نلاحظ أنَّ المقارنات الجزيئيَّة تظهر مسافات متساوية بين الأسماك وبين البرمائيَّات مقارنةً مع الثَّدييات والزَّواحف رغم أنَّ البرمائيَّات تعتبر وسيطة بين الأسماك والفقاريَّات الأخرى على اليابسة.

وقد أجاب بعض القائلين بالتَّطوُّر عن ذلك بأنَّ الموجودات المعاصرة ليس فيها ما يكون سلفاً لبعض آخر، وإنَّما هي أبناء عمّ، فالأسماك الموجودة ليست مثلاً أصلاً للبرمائيَّات والثَّدييات، بل أصولها تنتهي إلى تلك الأسماك بوسائط، وهذا هو سرُّ الأرقام المتقدِّمة.

لكن قد يلاحظ على هذا الجواب: أنَّ الأسماك المعاصرة وإن لم تكن بنفسها أصلاً للبرمائيَّات والثَّدييات لكنَّها أقرب إلى الأسماك البدائيَّة الّتي هي أصل الجميع بدرجة كبيرة، فالمفروض أن يتمثَّل ذلك في الإنزيم المذكور.

على أنَّ ملاحظة هذه الأرقام تعطي عدم إمكان استحصال شجرة تطوريَّة للكائنات الحيَّة من خلال التَّغيُّرات في الإنزيم المذكور، فيبدو أنَّ التَّغيُّرات في هذا الإنزيم ظاهرة غامضة يناسب بعض مواردها التَّطوُّر، ولا أهمّيّة لهذا المقدار من التَّناسب.

على أنَّ هناك إبهاماً آخر في شأن السَّاعة الجزيئيَّة، وهو أنَّ المفترض أنَّ هذه السَّاعة تبيِّن زمان الانفصال بين الأنواع، وهذا لا يلائم المفترض في نظريَّة التَّطوُّر من أنَّ التَّنوُّع حالة تدريجيَّة وليست دفعيَّة، بحيث لو وجدت الحلقات المتوسطة الانتقاليَّة الّتي انقرضت بجنب الأنواع المحفوظة لكان التَّماثل بينها قريباً، فالسَّاعة الجزيئيَّة تمثِّل عدّاداً لأيّة طفرة من تلك الطفرات التَّدريجيَّة؟

هذه ملاحظات حول المؤشِّرات الّتي سيقت على التَّطوُّر، والمقصود بذكرها إلفات

النَّظر إلى الأبعاد المختلفة للموضوع، ممّا يمنع من البتّ بهذه النَّظريَّة كحقيقة علميَّة، خاصَّةً مع ملاحظة المؤشِّرات المعاكسة الّتي يأتي ذكرها.

مؤشرات معاكسة
أو مثبِّطة للجزم بهذه النَّظريَّة

(الثالث) ـ من أسباب اعتبار التطور نظرية لا حقيقة علميَّة ـ : إنَّ هناك عدَّة مؤشِّرات معاكسة أو مثبِّطة للجزم بهذه النَّظريَّة، وهي كما يلي:

١ ـ عدم إنتاج التَّجارب العمليَّة للتَّطوُّر الكبير

١ ـ لقد اهتمَّ العلماء بتجربة التَّطوُّر على الكائنات الحيَّة بجعلها في بيئة مختلفة صناعيَّة أو طبيعيَّة غير بيئتها الأولى، واستطاعوا من رصد تطوُّرات صغيرة تطرأ على الحيوان في أثر ذلك، لكن لم يتَّفق التَّطوُّر الكبير في شيءٍ منها، ومع أنَّ هذا الأمر لا يمثِّل دليلاً قويَّاً نافياً لهذا التَّطوُّر، ولكنَّه مؤشِّر يؤخذ بالحسبان في الموقف العلميّ، ومن موارد تجربتهم ذباب الفاكهة؛ لأنَّه ذو عمر قصير، حيث يعيش ثلاثة أيام، فقد أشار "جراسيه" ـ من أبرز علماء الأحياء وأمهر خبراء التَّكاثر ـ في كتابه (تطوُّر الكائنات الحيَّة)[1]: (أنَّ ذبابة الفاكهة تبقى ذبابة فاكهة رغم آلاف الأجيال الّتي تكاثرت منها، وكلّ الطَّفرات الّتي دخلت عليها. فالحقيقة أنَّ القدرة على التَّنوُّع في تجميعة الجينات تنضب في مرحلة مبكرة جدَّاً من العمليَّة وهي ظاهرة يطلق عليها الاستتباب الوراثيّ، ويبدو أنَّ هناك حاجزاً لا يستطيع التَّكاثر الانتقائيّ أن يتجاوزه، إمَّا لحدوث العقم، أو لنفاد القدرة على التَّنوُّع الجينيّ).

---

(١) العلم ووجود الله، ص: ١٩١.

ويذكر عالم الكيمياء الحيويَّة "مايكل بيهي"[(١)] أنَّه حتَّى الآن خضع أكثر من ٣٠٠٠٠ جيل من بكتيريا الإشريكيا للدِّراسة، وهو ما يعادل نحو مليون سنة بشرية، والنَّتيجة النَّهائية تبيِّن أنَّ التَّطوُّر أنتج "في الغالب تدهوراً، ورغم أنَّ بعض التَّفاصيل الهامشيَّة لبعض النُّظم تغيَّرت على مدار الثَّلاثين ألف جيل، فالبكتيريا تخلَّصت من كميات من إرثها الجينيّ، بما فيه القدرة على صنع بعض العناصر الأساسيَّة في الحمض النووي الريبوزي RNA. ويبدو أنَّ التخلُّص من آلة جزيئيَّة معقَّدة ولكنَّها مكلفة يوفِّر طاقة البكتيريا. أنا لم أرَ شيئاً بهذه العظمة. والدرس الذي نتعلمه من الإشريكيا القولونية أنَّ الأسهل على التَّطوُّر أن يكسِّر الأشياء لا أن يصنعها).

٢ ـ غياب الحلقات الوسطى الانتقاليَّة

٢ ـ إنَّ نظريَّة التَّطوُّر تقتضي تدرُّج الكائنات الحيَّة تدرُّجاً قريباً جدَّاً، وهذا يقتضي أن نطَّلع فيها على كائناتٍ وسطى قريبة بين الأنواع في ضمن الأنواع الموجودة؛ إذ التَّطوُّر إنَّما يقع في بعض أفراد الحيوان دون الجميع، وهو ما لا نجده أصلاً، فالأنواع الموجودة وإن كانت تختلف من حيث إمكانيَّاتها بالزِّيادة والنَّقيصة لكن ليس شيء منها هي الحلقة الوسطى بين بعضها وبعض آخر، ومن ثَمّ يذكر أنَّ الحيوانات الموجودة وفق نظريَّة التَّطوُّر إنَّما هي بمثابة أبناء الأعمام دون الأجداد.

نعم، ذكروا أنَّ الحفريَّات كشفت عن حلقات وسطى بين الأنواع، إلَّا أنَّ المقدار الّذي اطَّلعوا عليه هو حيوانات واجدة لبعض خصائص الأنواع المتباينة، كالدّيناصور المريَّش الوسيط بين الدّيناصور غير المريَّش وبين الطُّيور. ولكن لم يتَّضح ما إذا كانت هذه الحيوانات في الحقيقة بصفة الحلقات الوسطى، أم أقرب إلى صفة أبناء العم، وعلى تقدير

---

(١) المصدر السابق ص: ١٩١ ـ ١٩٢.

كونها بصفة الحلقات الوسطى فهل هي بصفة الحلقات القريبة إلى الأنواع المعهودة أم هي على مسافة منها، بحيث لا استبعاد في كونها أنواعاً برأسها، ولكنَّها ذات صفات مزدوجة كما توجد في الأنواع الموجودة فعلاً ما يكون ذا صفات مزدوجة من صفات نوعين؟

والحاصل: أنَّ المتوقَّع وفق التَّطوُّر تمثُّل التَّدرُّج الّذي يقتضيه في أنواع الكائنات في الحيوانات الموجودة أو الحفريَّات بشكل بيِّن، من خلال مشاهدة أنواع متوسطة قريبة جدَّاً، ولكنَّه ليس ثابتاً.

٣ ـ لا وجود لمظاهر تغيّر الكائنات إلى وضع أمثل بل تبدو مستقرة وثابتة

٣ ـ إنَّ قانون التَّطوُّر يقتضي أن تكون الكائنات الحيَّة بشكل عامّ تنحو إلى التَّغيير والتَّكامل، إلَّا أنَّنا من خلال ملاحظة الكائنات الموجودة والحفريَّات الّتي نطِّلع عليها لا نجد ما يمثِّل هذا الوضع، حتَّى كأنَّ عمليَّة التَّطوُّر أدَّت دورها قبل آلاف وملايين السّنين، واستقرت الكائنات على أوضاع محدَّدة، فهل استنفد الكون عوامل التَّغيير أم استنفدت الكائنات عوامل التَّغيُّر في داخلها واستقرت؟ كلُّ ذلك لا يبدو قريباً.

وعلى الإجمال فالمفروض بحسب نظريَّة التَّطوُّر أن تكون الكائنات الحيَّة في جميع الأزمنة عرضةً للتَّغيُّر من كائنات أوَّليَّة إلى أخرى أكثر تطوُّراً، ولا شكَّ أنَّ في الكائنات الحيَّة اليوم ما لم يتطوَّر بعد أو هو أقلُّ تطوُّراً، فلماذا لا تجد تطوُّراً أو إرهاصات تطوُّريَّة فيها؟

فنحن لا نركِّز هنا على تطوُّر نوعيّ متكامل، بل إرهاصات مثل هذا التَّطوُّر وخطواته الأوَّليَّة.

وقد يجاب عن ذلك: بأنَّ المدَّة الّتي يحتاج إليها التَّطوُّر النَّوعيّ طويلة جدَّاً، فهو يحتاج إلى مئات وألوف الأجيال، وهو ما لا نستطيع الوقوف عليه. لكن هل إرهاصات

التَّطوُّر أيضاً كذلك، علماً أنَّ خبرة العلماء المعاصرين في هذا الأمر ليست خبرة جيل واحد، بل خبرة أجيال عديدة؛ لأنَّ علماء الحيوان منذ مدَّة يهتمون برصد أحوال الحيوانات ويراقبون أحوالها وأوضاعها، ولم يقفوا فيما يبدو على أيَّة حالة ممهِّدة للتَّطوُّر النَّوعيّ، ولا أدري مدى أملهم في تحصيل حالات من هذا القبيل تكون معبراً إلى تطوُّرات عمليَّة وكثيرة لاحقاً.

٤ ـ غموض إنتاج الطَّفرة لكلّ هذا التَّنوُّع الأحيائيّ الكثير والرَّائع

٤ ـ غموض إنتاج الطَّفرة لكلِّ هذا التَّنوُّع الأحيائيّ الكثير والرَّائع، وذلك أنَّ حصول التَّطوُّر مرهون بحصول الطَّفرة الجينيَّة في الخليَّة الحيَّة، وهذه الطَّفرة فيما يرجحه علماء الأحياء ليست ضمن السّنن الّتي تقتضيها طبيعة الخليَّة الحيَّة؛ فإنَّ هذه الخليَّة إنَّما هي مطبوعة على استنساخ مثلها، ولا تتَّفق الطَّفرة إلَّا عند حدوث خطأ فيها.

والمذكور في علم الأحياء أنَّ الطَّفرات الجينيَّة المشهودة لعلماء الأحياء حيث تكون في مواضع غير حساسة من جينوم الكائن الحيّ فإنَّها توجب اختلافاً في الأوصاف مثل لون الجسم والعين، ولكنَّها حيث تقع في المواضع الحساسة من الجينوم فإنَّها عموماً تكون طفرات ضارَّة وفاشلة[1]، كما نجد ذلك في الولادات المشوهة في الإنسان، ولكن بعضها يمكن أن يكون نافعاً وناجحاً، فهل يتاح للطَّفرة وعواملها في ضوء ذلك أن تنتج هذا المستوى من التَّغيير في الكائن الحيّ تدريجاً حتَّى يحدث كلّ هذا التَّنوُّع فيه بشكل طبيعيّ أم لا؟

ومن جهةٍ أخرى: فإنَّنا إذا أردنا أن نفترض حدوث تغيير نوعيّ جديد من خلال

---

(١) لاحظ لغة الإله (لفرنسيس كولنز، وهو من علماء الأحياء القائلين بالتَّطوُّر)، ص: ١٤٣، وص: ١٤٥ـ١٤٦.

طفرات تدريجيَّة فإنَّ ذلك يقتضي أن تكون الطَّفرات اليسيرة الّتي تتَّجه لتغيير نوعيّ في الكائن تنتج كائنات سليمة وتكوِّن إرهاصات جينيَّة وجسديَّة سليمة ومفيدة في الطَّريق إلى تكوِّن كائن نوعيٍّ آخر؟

ولكن هل هناك مؤشِّرات فعليَّة على ذلك؟ ليس ذلك واضحاً.

علماً أنَّ علم الطَّفرات الجينيَّة لا يزال علماً ناشئاً لم يتطوَّر بما يكفي لتوضيح حدودها وعواملها.

ومن جهة ثالثة: إنَّ ملاحظة تعليلات علماء الأحياء في توضيح كيفية تطوُّر الحيوانات تعطي أنَّ هناك قوَّة متحكِّمة في الخليَّة تتحسَّس الضُّغوط المستدامة الّتي يواجهها الكائن، وأولويَّاته، فتوجِّه الكائن من خلال الطَّفرة المناسبة إلى تلك الجهة.

فهم يذكرون ما يعطي أنَّ عدم استعمال الكائن لعضوٍ ما يؤدِّي إلى ضموره لا في الكائن نفسه، بل في نسله إذا استمر عدم استعماله للعضو لأجيال متعدِّدة، فينشأ فرع جديد من الحيوان ذو عضو ضامر، كما في سمكة الكهوف العمياء والجرذ الأعمى، فهي كانت ذات عيون اعتيادية لكن عدم الحاجة إلى العين أدَّى تدريجاً إلى ضمورها وعماها وتغطيتها بطبقة جلدية أحياناً أو افتقادها من أصلها بحسب اختلاف هذه الحيوانات.

وقد يؤدِّي عدم الحاجة إلى العضو في موضعه إلى انتقاله إلى موضع نافع كما في الأسماك المفلطحة الّتي تكون عيناها في وجه واحد بعد أن كانت كلَّ واحدةٍ على أحد وجهيها إلى شهر بعد الولادة كالأسماك العاديَّة، لكنَّها تتحرَّك إلى الوجه الآخر بعد ذلك، وقد علِّل ذلك بأنَّ ذلك ينشأ من اعتيادها على أن تنام في قاع البحر على أحد وجهيها تخفيَّاً ممّا أدَّى تدريجاً إلى تدبير انتقالها إلى الوجه الثَّاني لتنتفع بها.

وقد يتعطَّل جين منتج لإنزيم نافع إذا استغنى الكائن عنه؛ بالنَّظر إلى نوع الأطعمة الّتي يتناولها، كما هو الحال في تعطّل (GLD) الّذي يولِّد إنزيماً يعمل على إنتاج الفيتامين

(C) في الإنسان والرَّئيسيَّات الأُخرى، فتعطّل هذا الجين من جهة تناولها أطعمة تشتمل على هذا الفيتامين، فكان تعطيل هذا الجين تخلُّصاً عن تكلفة إنتاج هذا الإنزيم، فكأنَّ هناك رصداً من الخلية لمقدار حاجة الكائن إلى استعمال هذا الجين طيلة عدة أجيال فيتعطَّل عند عدم الحاجة.

ومثل ذلك تعليل تعطيل كثير من الجينات الشَّمِّيَّة (OR) في الإنسان والرَّئيسيَّات الأُخرى؛ من جهة أنَّ تعويلهم على الرُّؤية البصريَّة أكثر من الشَّمّ، بخلاف جينات الفأر الشَّمِّيَّة من جهة حاجتها إلى الاستعانة بالشَّمّ كثيراً.

إنَّ التَّأمُّل في هذه التَّعليلات ومئات أمثالها يعطي أنَّ تحرُّك الكائن إلى وضع مختلف يبدأ بالعادات والاتِّجاهات والظُّروف المستدامة عبر أجيال عدَّة ممّا يؤدِّي إلى حدوث الطَّفرة، لا أنَّ الطَّفرة تحصل أوَّلاً ثُمّ يبقى نسل الكائن المطفّر وينقرض نسل غير المطفّر، فإنَّ هذا بعيد في كثير من الموارد، كما في هذه الأمثلة التي عرضناها؛ لأنَّ الطَّفرة فيها لا تعطي الكائن أفضليَّة في البقاء.

وعليه فإنَّ الفهم السَّائد للطَّفرة عند علماء الأحياء يؤدِّي إلى استبعاد التَّطوُّر، وهذا هو أساس ذهاب جماعة من علماء الأحياء إلى القول بالتَّصميم الذَّكي والطُّفور الموجَّه.

تصوير آخر للطفرة والتَّطوُّر الأحيائي

هذا، ولكنَّ الصَّحيح فيما إذا صحّت نظريَّة التَّطوُّر فعلاً، وقامت عليها المؤشِّرات الكافية أن يبنى على أنَّ كيان الخليَّة قد بُني على نحو خاصّ ينحو بالكائن إلى مناحي التَّكامل تدريجاً على الأمد الطَّويل حتَّى يستقرّ على ما يلائمه، ويحفِّزه على ذلك الظُّروف والبيئات الجديدة والشَّاقة الّتي يمرُّ بها.

وعليه: فالحال في الخليَّة ـ الّتي هي بنية الحياة في الكون ـ كالحال في المادَّة غير الحيَّة

الّتي بني عليها الكون، حيث يرجِّح الفيزيائيون أنَّ تلك الكتلة بحسب طبيعة تكوينها وفعل الانفجار العظيم فيها تفرَّقت إلى جسيمات أوَّليَّة تكوَّنت منها بعد برودها ذراتُ العناصر المتعدِّدة بتنوِّعها من الهيدروجين والهيليوم ثُمَّ سائر العناصر، ثُمَّ تكونَّت منها المجرَّات العظيمة والأجرام الكبيرة كالشَّمس وسائر النُّجوم والكواكب، ووجد كلِّ هذا التَّنوُّع غير الأحيائيّ في الكون من كتلة مادّيّة من خلال الانفجار الكبير الّذي وقع فيها أثر الحرارة العالية جدَّاً جدَّاً. فالخليَّة أيضاً بُنيت بنحو يختزن استعدادات وقابليات أوَّليَّة متنوِّعة للغاية، تتحفَّز وفق العوامل والاقتضاءات المتجدِّدة تدريجاً، والطُّفور النافع ليس كالطُّفور الضَّارّ في كونه على خلاف طبيعة الخليَّة ومقتضياتها، بل هو جزء من السُّنن الّتي طبعت عليها، ومن الصَّحيح القول إنَّ الخليَّة طبعت على استنساخها لما يماثلها، لكن لا مانع من أن تكون قد ضمِّنت مساحة تمكِّنها للطُّفور تنفذ منها الخليَّة إلى التَّنوُّع والتَّجدُّد والاستكمال.

وعالم الخليَّة وجيناتها عالم غامض ومرموز، على ما يتَّضح بالنَّظر إلى العلاقة بين تكوينها وكيفية صنع البروتينات فيها، حيث إنَّها أشبه ببرنامج ينفَّذ فيها، ولا تماثل النَّشاطات الكيميائيَّة فيها النَّشاطات الكيميائيَّة غير الحيويَّة، وعليه فهذا العالم مبدئيَّاً يحتمل أن يكون على تركيبٍ يؤول بفعل العوامل الّتي تتعرَّض لها الخلايا في الآماد الطَّويلة إلى اختلافات نوعيَّة، كما ثبت استعدادها لاختلافات صنفيَّة تجعل للكائن أشكال رائعة ومتفاوتة.

٥ـ غموض وفاء مدة الحياة على الأرض لحدوث كلِّ هذا التَّطوُّر بالطُّفور الجينيّ

٥ ـ استغراق حدوث كلِّ هذا التَّنوُّع الأحيائيّ بالطَّفرة الجينيَّة لفترة أطول بكثير من العمر المفترض لظاهرة الحياة على الأرض، فهذا العمر يبلغ ثلاث مليارات ونصف سنة

تقريباً. ولكن حدوث طفرات تدريجيَّة متراكمة تؤدِّي إلى كلِّ هذا التَّنوُّع يستغرق فترة أكثر من ذلك بكثير وفق محاسبات عدد من علماء الرِّياضيات، ورغم أنَّ بعض القائلين بالتَّطوُّر رأى أنَّ المدَّة المذكورة كافية لإيجاد هذا التَّطوُّر إلَّا أنَّ الموضوع مشوب ببعض الغموض والإبهام.

فقد توصَّل عالم الرِّياضيات "ستانلي أولام"[١] في محاولته أن يعبّر كمياً عن احتمالات إمكانية حدوث التَّطوُّر التَّدريجيّ عن طريق تراكم الطَّفرات الصَّغيرة إلى أنَّ احتمال تطوُّر العين بواسطة عدد كبير جدَّاً من التَّغيُّرات الطَّفريَّة الصَّغيرة هو احتمال مستبعد؛ لأنَّ الوقت المطلوب غير متاح.

وقد أجرى عالم الرِّياضيات والفيزياء الفلكيَّة (فرد هويل)[٢] بعض الحسابات الّتي أدَّت به أيضاً إلى الشَّكّ في صحَّة تطبيق القواعد المختصة بالتَّطوُّر الصَّغير على التَّطوُّر الكبير.

من جهة أخرى[٣]: فقد أيّد الباحثان (آل جوجر) و(دوجلاس إكس) تعذّر تطوّر الإنسان بالطفرة الوراثية باختبار تجربي على البكتريا، حيث لاحظا أنَّ عدد الطَّفرات الّتي يتطلَّبها تحويل أحد الإنزيمين إلى الآخر لا يقل عن سبع طفرات، وهذا العدد يحتاج وفق التَّطوُّر غير الموجَّه إلى حوالي ($١٠^{٢٧}$) سنة، مع أنَّ عمر الكون هو ($١٠^{١٠}$) سنة، وعليه فيكون حدوث هذه الطفرة مستحيلاً.

وهذا البيان فيما يبدو لا يختص بالإنسان.

---

(١) العلم ووجود الله، ص: ١٩٥.

(٢) لاحظ المصدر السابق، ص: ١٩٦.

(٣) لاحظ العلم وأصل الإنسان ص: ٣٤ ـ ٣٦.

٦ ـ صعوبة يثيرها التَّطوُّر في تفسير حدوث كثير من الظَّواهر الأحيائيَّة

٦ ـ إنَّ افتراض التَّطوُّر إذا كان يفسِّر جملة من الظَّواهر الغامضة فإنَّه يثير من جهة أخرى أسئلة أخرى؛ لأنَّه يواجه صعوبة كبيرة في تفسير الامتيازات المعقَّدة للكائنات الأكثر اكتمالاً بالقياس إلى ما هي دونها، وقد يذكر بعض القائلين بالتَّطوُّر فرضيَّات لكيفيَّة حدوث هذه الامتيازات من خلال التَّطوُّر بافتراضاتٍ لا تبدو قريبةً ومعقولة، بل هي أقرب إلى التَّخيُّل المحض، وبعض الظُّروف الصَّعبة الّتي تفرض لو اتَّفقت اليوم لأدَّت إلى موت الكائن، فكيف أنتجت تطوُّر الكائن في زمان سابق؟

ولنذكر بعض تلك الظَّواهر المعقَّدة:

أوَّلاً: الموارد الّتي نحتاج فيها إلى التَّطوُّر في كائن بالانسجام مع كائن آخر، كما في إيجاد التَّطوُّر للاختلاف الجنسيّ في الحيوان (بالذكورة والأنوثة)، فإنَّه يبدو أمراً صعباً للغاية، مع الفوارق العضوية والفسيولوجيَّة بين الجنسين؛ لأنَّه يحتاج إلى حدوث التَّطوُّر في فردين من نوعٍ واحد باتِّجاهين مختلفين ومنسجمين، فالانتقال من نظام التَّكاثر اللَّاجنسيّ ـ الّذي يُفترض هو الحالة الأسبق زماناً ـ إلى التَّكاثر الجنسيّ الدَّاخليّ، ثُمَّ التَّكاثر الجنسيّ الخارجيّ من خلال الطَّفرات الجينيَّة في فردين بحيث يتَّجه أحدهما ليكون ذكراً والآخر ليكون أنثى يستطيعان المعاشرة والإنجاب أمر صعب.

وقد ذكر بعض القائلين بالتَّطوُّر أنَّ التَّكاثر البدائيّ قبل ملياري عام كان قاصراً على كائنات بجنس أحادي أنثوي، يقوم بالتَّكاثر وإخصاب البويضة من دون ذكر، ولكن لاحقاً تطور الكروموسوم الـ(٢٣) في أثر طفرة وراثيَّة وتحوَّل من (XX) إلى (XY) منتجاً مولوداً جديداً وهو الذَّكر، وقد كانت الأنثى تعيش لعدة ملايين سنة دون تلقيحٍ ذكريٍّ خارجيّ، وإنَّما كانت تنقسم البويضة بداخلها لتشكِّل الجنين، ويكبر حجمها فتلده إلى أن حصلت تلك الطفرة.

وقد ظهرت الأعضاء التَّناسليَّة الخارجيَّة لاحقاً عند الزَّواحف والثَّدييات، فالحيوانات الّتي خرجت إلى اليابسة وطوَّرت الزَّعانف إلى الأطراف لأجل الاستطاعة من الحركة، وقامت بإبقاء بيوضها في داخل جسمها لحفظها من الجفاف فكان السبيل إلى ذلك بالإخصاب الداخلي الذي يحتاج إلى أعضاء تناسلية خارجية.

لكن من الواضح أنَّ وجود الذَّكر لا يكفي في إمكان عمليَّة التَّناسل، بل لا بدَّ من أن تتطوَّر الأنثى من الحالة العضويَّة والفسيولوجيَّة الّتي كانت تتلقَّح معها داخليّاً إلى حالة عضويَّة وفسيولوجيَّة جديدة تتحوَّل من خلالها للحاجة والانسجام مع التَّخصيب الخارجي، وعليه لا بدَّ من فرض أنَّ الذّكور كانت تموت دون إنجاب لملايين السِّنين إلى أن حدثت طفرات في الأنثى باتِّجاه الانسجام معه.

وهكذا الحال في تحوُّل الأعضاء التَّناسليَّة الدَّاخليَّة إلى الخارجيَّة.

بل حفظ إمكان التَّزاوج بين فردين من الحيوانات لا يكفي فيه مجرَّد تطويرهما لجهاز جنسيٍّ متلائم من حيث الأعضاء الّتي يتمُّ التَّناسل من خلالها، بل لا بدَّ أن يكون من تطوُّر الخلايا الجنسيَّة بشكل يتحقَّق التَّلقيح بينهما، ويكون مثمراً ومولِّداً؛ إذ من المعلوم أنَّ مجرَّد الالتقاء الجنسيّ بين حيوانين لا يؤدِّي إلى إنتاجٍ بينهما، ولو أدَّى إلى ذلك ربَّما كان النتاج عقيماً، كما في البغل النَّاتج عن التقاء الحصان والحمار، بل ربَّما أمكن الإنتاج ولكن لا يحصل التَّزاوج بين الحيوانين من جهة عدم شعورهما بالتَّسانخ بينهما، كما لوحظ ذلك في بعض الطُّيور المتقاربة.

ومن هذا الباب أيضاً إيجاد التَّطوُّر للأنثى على وجه يلائم حاجة البيض أو الجنين حتَّى يولد الحيوان، وينسجم وضعها مع الوليد في حاجاته مثل الحليب المغذِّي الملائم لحاجة هذا الوليد.

فهذه الحالة أيضاً نحو تطوُّر للكائن بالانسجام مع كائنٍ آخر، وهو أمر يبدو معقَّداً.

وثانياً: أنَّ هناك أجهزة مركبة في الجسم، بمعنى أنَّ عدَّة أعضاء تشارك في أداء وظيفة معينة مثل الجهاز الهضميّ، والبصريّ، والسَّمعيّ، والتَّنفسيّ، والتَّناسليّ وغير ذلك. ففي مثل هذه الحالات نحتاج إلى تطوُّرات متزامنة في آنٍ واحدٍ من خلال طفرات جينيَّة متعدِّدة ومتناسبة حتَّى يمكن أن تحقِّق جهازاً متكاملاً، وهذا بدوره يبدو بعيداً.

وقد يطرح لحلِّ هذه المشكلة إمكان حدوث هذه الأجهزة تدريجاً، وذلك بالنَّظر إلى أنَّنا نجد في الكائنات الموجودة نماذج متدرِّجة في مستوى التَّعقيد من هذه الآلات والأجهزة، كما في الجهاز البصريّ مثلاً، فهذا الجهاز يبدأ مثلاً بعدَّة خلايا متحسِّسة للضَّوء، ويرتقي تدريجاً حتَّى يبلغ العيون المتطوِّرة الَّتي تتقوَّم بأجزاء تعمل معاً، فليكن تكوُّن هذه الأجهزة وتطوُّرها على هذا المثال.

لكن يبقى السُّؤال أنَّ هذا الحلَّ هل هو افتراضٌ محض أو سبيل عمليّ لوقوع التَّطوُّر؟ وهل النَّماذج المتدرجة المشهودة ـ المعوَّل عليها في هذا الحلِّ ـ موجودة فعلاً في جميع الأجهزة حتَّى الجهاز الهضميّ والتَّناسليّ ـ مثلاً ـ؟

وثالثاً: أنَّ هناك ظواهر معقَّدة لا بدَّ من افتراض اتِّفاقها بشكل متكرِّر ومتماثل لمرَّات عديدة، ولا يكفي افتراض وقوعها مرَّة واحدة ليكون كلُّ ما كان واجداً لها متفرعاً عن الأصل الواحد.

مثال ذلك: حال الثَّدييات الجرابيَّة والمشيميَّة، فإنَّ الأولى توجد بشكل رئيسيّ في أستراليا دون غيرها (إلَّا مدينة أوتوسوم بولاية فيرجينيا من الولايات المتحدة الأمريكيَّة)، بينما توجد الثَّانية في باقي العالم، وبين المجموعتين اختلافات تشريحيَّة هامَّة أهمَّها الأجهزة التَّناسليَّة للإناث، فإناث الثَّدييات الجرابيَّة تلد صغاراً غير متنميَّة للغاية ولديها أكياس، بينما للمشيميَّات مشايم تمكِّن الصَّغير من الانولاد في مرحلة أكثر تقدماً.

ويشتمل كلٌّ من الجرابيَّات والمشيميَّات على أنواع مختلفة لا يوجد مثلها في

الأخرى، كما تشتمل على أنواع مشتركة مثل الفئران، والخُلدان الحفَّارة، والمنزلق، وآكلي النَّمل.

وعليه لا بدَّ أن يكون كلُّ واحدٍ من هذه الأنواع المشتركة قد تطوَّر بشكلٍ مستقلٍّ إلى الوضع الجرابيّ في أستراليا والوضع المشيميّ في غيرها، ولا يرجع هذا الوضع إلى سلف مشترك واحد.

مثلاً كلٌّ من الفأر وآكل النمل نوعٌ واحد، ويوجد منهما جرابيّ وآخر مشيميّ، وهما لا يرجعان وفق نظريَّة التَّطوُّر إلى أصل قريب واحد، فلا بدَّ من تطوُّر كلٍّ منهما بشكل مستقلٍّ إلى الوضع الجرابيّ والمشيميّ.

وقد سبق أنَّ بعض القائلين بنظريَّة التَّطوُّر قد سمَّى هذا النَّوع من التَّماثل بالتَّطوُّر المتلاقي أو المتقارب، وقال إنَّ المراد بها أنَّ الأنواع الّتي تعيش في مواطن متشابهة ستعاني ضغوطاً متشابهة من بيئاتها، ومن ثَمّ سوف يطوِّر الجميع تكيُّفات متشابهة رغم عدم كونها أقارب.

لكن ذكرنا من قبل أنَّ هذا المقدار لا يزيل الغموض، فالمفروض وفق نظريَّة التَّطوُّر أن ترجع الصِّفات التَّشريحيَّة المشتركة ـ والّتي هي في هذا المستوى المهم والمعقَّد ـ إلى وجود سلفٍ واحد مشترك واجد لتلك الصِّفات لاستبعاد اتِّفاق الطَّفرات المماثلة بشكل مستقلٍّ في أنواع متعدِّدة.

٧ ـ اعتماد البت بالتَّطوُّر على استبعادٍ مطلق ومبدئيّ لنَظريَّة الخلق

٧ ـ اعتماد البت بهذه النَّظريَّة بعض الشَّيء على استبعاد نظريَّة الخلق بشكل مطلق ـ كما تفصح عنه كلمات العديد من القائلين بها ـ نظراً إلى أنَّ هذه النَّظريَّة تفسِّر التَّنوُّع الأحيائي من خلال العوامل الطَّبيعيَّة، ونظريَّة الخلق تقتضي تدخُّل عامل غير طبيعيّ

وفوقانيّ في إيجاد هذا التَّنوُّع، وهي ـ بحسب منظور هؤلاء ـ غير واردة جدًّا، أسوةً بافتراض العامل غير الطَّبيعيّ لسائر ما يتَّفق في عالم المادَّة، وهو افتراض تبيَّن خطأه بشكلٍ متزايد كلّما تقدَّم العلم وكشف عن أسرار الطَّبيعة وكوامنها.

والحاصل: أنَّ حركة العلم في العصر الأخير ـ منذ قرون ثلاثة ـ أدَّت إلى قناعة العلماء بأنَّ عوامل تكوُّن الطَّبيعة وظواهرها كامنة فيها، وليس هناك من عاملٍ خارجيٍّ يؤثِّر أو يتحكَّم فيها.

وهكذا كان استبعاد وجود سبب غير طبيعيٍّ للتَّنوُّع الأحيائيّ دخيلاً في البت بنشأة هذا التَّنوُّع عن التَّطوُّر الطَّبيعيّ.

وقد صرَّح بذلك جماعة من علماء الطَّبيعة، يقول البروفيسور (د.م.س. واطسون)[1]: إنَّ (التَّطوُّر مقبول بين علماء الحيوان، لا لأنَّه خضع للملاحظة أثناء حدوثه، ولا.. لأنَّه يمكن إثبات صحته بالأدلَّة المتسقة منطقيّاً، ولكن لأنَّ البديل الوحيد، ألا وهو الخلق الخاصّ لا يصدَّق).

ويقول (إلدردج)[2]: (نحن علماء الحفريَّات قلنا إنَّ تاريخ الحياة يؤيِّد قصة التَّغيُّر التَّكيّفيّ التَّدريجيّ رغم أنَّنا كنا نعرف دائماً أنَّه لا يؤيِّدها).

ويعلِّق عليه بعض الباحثين: (فلماذا؟ ما السَّبب الَّذي يبرِّر لأعضاء مجتمع أكاديميّ كتمان الحقيقة الَّتي يعرفونها إلَّا إذا كانت تؤيِّد منظوراً فلسفيّاً قرَّروا من الأصل أن يرفضوه).

هذا، ولكن هذا الاستبعاد المطلق لنظريَّة الخلق لا يبدو وجيهاً؛ لأنَّه يبتني على أحد

---

(١) عنه في العلم ووجود الله، ص: ١٦٨.

(٢) عنه في المصدر السَّابق، ص: ١٩٩ بتصرف يسير.

وجهين:

الوجه الأوَّل: إنَّنا نثق أنَّ العلم قادر على تفسير جميع عوامل تكوُّن الطَّبيعة من خلال الأسباب الطَّبيعيَّة الكامنة في الطَّبيعة ذاتها، ومنشأ هذا الوثوق ملاحظة مسيرة العلم، فكم من أمر أُسند إلى عامل غير طبيعيّ، ثمّ تبيَّن وجود سبب طبيعيٍّ له من خلال الأبحاث العلميَّة. وإذا كان لا يزال هناك جهات غامضة ـ وهي موجودة وكثيرة قطعاً ـ فإنَّنا نثق بأنَّ العلم سوف يؤدِّي إلى اكتشاف سبب طبيعيٍّ له في يومٍ ما بتطوُّر البحث العلميّ، وعليه فلا يصحّ إسناد حدوث التَّنوُّع الأحيائيّ إلى ما وراء الطَّبيعة.

ويلاحَظ على هذا الوجه: أنَّه لا يمكن القول إنَّ العلم قادر على تفسير جميع عوامل تكوُّن الطَّبيعة وظواهرها من خلال كوامن الطَّبيعة نفسها، فهناك مفصلان لا يُستغنىٰ في تفسيرهما عن عامل غير طبيعيٍّ.

المفصل الأوَّل: أصل وجود الكون المادّيّ ـ أو قل الكتلة المادّيّة الّتي هي أساس الكون، فقد تقدَّم علم الكونيَّات إلى مستوى استطاع معه ترجيح نشأة الوضع الحالي للكون عن كتلة مضغوطة للغاية، حدث فيها انفجارٌ كبير في أثر تعرُّضها لحرارة عالية جدَّاً أدَّى إلى تمدد أجزائها في فضاء واسع، ثُمَّ أدَّى البرود التَّدريجيّ إلى تكوُّن الذَّرَّات واجتماعها فتولَّدت في أثرها المجرَّات والنُّجوم وسائر الأجرام الفضائيَّة.

لكن لم يستطع العلم ولن يستطيع من تفسير أصل وجود تلك الكتلة المادّيّة، ولا حدوث الانفجار فيها، فلا بدَّ من سببٍ غير ماديٍّ لذلك؛ إذ لا يمكن حدوث شيءٍ من غير سبب، وهذه بديهة عقليَّة واضحة.

والمفصل الثَّاني: هو وجود ظاهرة الحياة، فهذه الظاهرة رغم تقوُّمها بتركيب كيميائيّ مادّيّ لم يكتشف سببٌ طبيعيٌّ لوجودها؛ من جهة تعقيد ذلك التَّركيب ممّا يبعِّد جدَّاً افتراض وجوده بسببٍ طبيعيٍّ، ورغم وجود افتراضات مقترحة لوجود سببٍ

طبيعيٍّ، وبذل جهود حثيثة منذ قرن تقريباً في هذا السِّياق لكن ليس هناك شيءٌ قريب ولا راجح، وليس هناك في الأفق حتَّى الآن ما يشير إلى وجود حلٍّ لذلك.

ووجود الحياة ظاهرة مميزة مفصليَّة ومهمَّة في الكون، فلا بُعد في تدخُّلٍ إلهيٍّ لإيجادها بشكل مباشر في حال عدم وفاء السُّنن الطَّبيعيَّة المزروعة في الكون بإيجادها.

ولا ينبغي قياس هذه الظَّاهرة المميَّزة بسائر الظَّواهر الطَّبيعيَّة الّتي لا نحتمل على العموم حدوثها بتدخُّلٍ خارق حتَّى وإن عجز العلم فعلاً عن تفسيرها، من جهة خصوصيَّتها وامتيازها مع غياب أيِّ مؤشِّرٍ في الأفق لتفسيرها.

إذن، هناك في عالم الطَّبيعة ما لا غنى فيه عن تفسيره بعامل وراءها.

ومن الجائز أن يكون أصل التَّنوُّع الأحيائيّ من هذا القبيل بمعنى أنَّه نشأ عن نفخةٍ إلهيَّةٍ أوجدت كلَّ هذه الأنواع.

وعليه فإنَّ الاستناد في نظريَّة التَّطوُّر إلى الاستبعاد المطلق لتدخُّل عاملٍ غير طبيعيٍّ في إيجاد الأنواع الأحيائيَّة يساعد على عدم البت بتلك النَّظريَّة بعد عدم وجاهة هذا الاستبعاد.

الوجه الثَّاني: ـ عقلي منطقي ـ وهو أنَّ ادّعاء إيجاد الشَّيء من قبل فاعلٍ غير مادّيٍّ ليس له معنى أصلاً؛ لأنّ هذا الادِّعاء ممّا لا يستطيع العلم التَّأكُّد منه من خلال الأدوات التَّجريبيَّة والاختباريَّة، وأيُّ دعوى لا سبيل إلى التَّحقُّق من صحَّتها بالأدوات العلميَّة هي دعوى غير علميَّة.

وهذا الوجه خاطئ؛ لأنَّ كلَّ ادِّعاء في شأن ما يوجد في الخارج ويؤثِّر فيه فهو طرح ذو معنى، لكن قد يفي به الدَّليل وقد لا يفي به، كما أنَّه ربَّما يكون هناك سبيل للتَّحقُّق منه، وقد لا يكون سبيل إلى ذلك.

على أنَّ الحجَّة العقلانيَّة لا تنحصر في التَّجربة والاختبار، فهناك قضايا عقليَّة بديهيَّة

مثل: اجتماع وجود شيءٍ وعدمه في آنٍ واحدٍ، وحاجة كلِّ حادث إلى علَّة، والواحد نصف الاثنين. وهناك قضايا مستنبطة من خلال تجميع القرائن والشَّواهد عليها، كما في قضايا كثيرة في العلوم الإنسانيَّة: كعلم النَّفس، والاجتماع، والتَّاريخ، وقد سبق أنَّ نظريَّة التَّطوُّر بنفسها من هذا القبيل.

الوجه الثَّالث: إنَّ موضوع تحقُّق التَّطوُّر وعدمه موضوع علميّ وليس دينيَّاً، ولا معنى للاستناد إلى الدِّين في القبول بهذه النَّظريَّة أو رفضها.

والصَّحيح عدم صحَّة هذا الوجه؛ لأنَّ مَن يعتقد بالدِّين فإنَّما يعتمد في إثبات حقانيَّته على أدلَّة عقلائيَّة وعلميَّة مقبولة، وعليه فإذا جاء معنى في الدِّين بشكل قاطع صحَّ اعتباره مؤشِّراً ودليلاً. نعم، لا يمكن رفع اليد عن الدَّليل العلميّ القاطع بالدَّليل النَّقليّ؛ لأنَّ الدَّليل النَّقليّ بطبعه يقبل وجوهاً من التَّأويل نوعاً، كما لا يصحُّ رفع اليد عن البحث العلميّ في موضوع ورد فيه النَّقل؛ إذ ربَّما انتهى البحث إلى حقيقة قاطعة يتعيَّن تأويل النَّصّ للانسجام معها، فكلُّ طرحٍ يمكن للعلم أن يتحقَّق منه بأدواته فإنَّ عليه أن يفعل ذلك حتَّى وإن جاء في نصوصٍ دينيَّة قطعيَّة، وعلى علماء الدِّين التَّجنُّب عن معالجة المؤشِّرات العلميَّة بالنُّصوص الدِّينيَّة فحسب، بل ينبغي لهم التَّوقُّف عن إبداء النَّظر الجازم، وانتظار ما ينتهي إليه العلم في نهاية المسيرة.

٨ ـ مصادمة التَّطوُّر مع شواهد وجود البُعد الرُّوحيّ في الإنسان والحيوانات

٨ ـ مصادمة هذه النَّظريَّة مع شواهد وجود البُعد الرُّوحيّ في الحيوانات عامَّة وفي الإنسان خاصَّة.

بيان ذلك: أنَّ فريقاً من القائلين بهذه النَّظريَّة رأوا أنَّ من مقتضاها أن تكون الحيوانات والإنسان كائناتٍ مادّيّة محضة، فهي كتلة من المادَّة تسيُّرها عوامل كيميائيَّة

وفيزيائيَّة، وكلُّ الظَّواهر الملحوظة فيها من قبيل المعاني النَّفسيَّة والإدراكيَّة يصار فيها إلى أحد أمرين: إمَّا تفسيرها بتفسير مادّيٍّ محض، وإمَّا إنكارها تماماً. فالمشاعر والإدراكات كلُّها تفسَّر تفسيراً مادّيّاً بمعنى أنَّها لا تعدو عمليَّات كيميائيَّة تجري في الدَّماغ. وأمَّا القيم الأخلاقيَّة والإرادة الحرَّة فيبنى على إنكارها، فالقيم ترجع إلى اقتضاءات غريزيَّة بحتة أو إلى أمور تلقينيَّة يتلقاها المرء من خلال التَّربيَّة الاجتماعيَّة. والإرادة الحرَّة أمر خاطئ، بل إرادة الإنسان محكومة بالعوامل الكيميائيَّة الفاعلة في الدَّماغ.

وهذا الرَّأي يؤدِّي إلى التَّشكيك في أصل النَّظريَّة؛ وذلك بالنَّظر إلى أنَّه لا محيص وجدانيَّاً وعلميَّاً من إثبات البُعد الرُّوحيّ للحيوانات عامَّة وللإنسان بشكلٍ خاصٍّ.

وما ذكر من العلاجين للظَّواهر الرُّوحيَّة غير واف:

أمَّا التَّفسير المادّيّ للمشاعر والإدراكات فهو خاطئ كما يظهر من البحث المتقدِّم، فإنَّ المادَّة وخصائصها أمر معروف، وليست المشاعر والإدراكات من سنخها.

وأمَّا إنكار القيم الأخلاقيَّة والإرادة الحرَّة فهو إنكار نظريٌّ بحت؛ لبديهتين وجدانيَّتين يجدهما كلُّ إنسانٍ من نفسه ومن الآخرين ـ بما فيهم هؤلاء المنكرين ـ في سلوكهم العمليّ المسترسل.

وعليه فإنَّ البناء على أنَّ نظريَّة التَّطوُّر لا تنسجم مع وجود بُعدٍ روحيٍّ للحيوانات والإنسان يؤدِّي إلى التَّشكيك في هذه النَّظريَّة ذاتها.

لكن سبق منّا في البحث الأوَّل طرح مقترحات لأجل تكييف هذه النَّظريَّة مع وجود البُعد الرُّوحيّ لهذه الكائنات.

٩ ـ مصادمة هذه النَّظريَّة مع ما جاء في النُّصوص الدِّينيَّة

٩ ـ مصادمة هذه النَّظريَّة مع ما جاء في النُّصوص الدِّينيَّة عن خلق الكائنات الحيَّة عامَّة أو عن خلق الإنسان خاصَّة، وهذا أيضاً من جملة اعتبار التَّطوُّر نظريَّة يمكن رفع اليد عنها بالنَّصِّ القاطع؛ لأنَّ جملةً من علماء الأحياء يرون ثبوت الأديان الإبراهيميَّة بشكل موثوق، كما يرون أنَّها تنفي نشأة الإنسان بالعوامل الطَّبيعيَّة، ومن ثَمّ فهم لا يثقون بهذه النَّظريَّة، وهذا موضوع تعرَّضنا للبحث فيه في البحث الثَّاني المتقدم.

هذا هو الحديث العامّ عن التَّطوُّر في الكائنات الحيَّة.

تطوُّر الإنسان

وأمَّا الحديث الخاصّ عن تطوُّر الإنسان فيلاحظ أنَّ لهذا الموضوع محلَّ خلافٍ يخصُّه، فإنَّ هناك من علماء الأحياء وغيرهم مَن أذعن بالتَّطوُّر في سائر الكائنات الحيَّة، واستبعده في شأن الإنسان بنحو خاصٍّ.

ويبدو أنَّ السَّبب في هذا الاستبعاد أمران:

١ ـ ما ورد في النُّصوص الدِّينيَّة من خلق الإنسان خلقاً مبتدأً من الطِّين بعناية خاصَّة من قبل الله تعالى، وهو بظاهره ينافي نشأته عن التَّطوُّر.

وقد تقدَّم من قبل الحديث حول وجوه العلاج المحتمل لهذا الاستبعاد.

٢ ـ امتيازات للإنسان يبعد كونها نتاجاً لتطوُّرٍ مادّيٍّ محض؛ لكونها خصالاً روحيَّة، كما في الإدراك المتطوِّر من قبيل: التَّحليل، والتَّجريد، والاستدلال، والإرادة الحرَّة، والضَّمير الأخلاقيّ.

هذا، ويجري في شأن الإنسان عموماً الشَّواهد العامَّة على التَّطوُّر، حيث يُذكر أنَّها تنطبق في شأن الإنسان أيضاً، وقد تكون هناك ملاحظات إضافيَّة على هذا التَّطبيق.

فمن الملاحظات الإضافيَّة على هذا التَّطبيق ما أصرّ عليه جمع من علماء الأحياء من خلال محاسبات تفصيليَّة من تعذُّر ولادة الإنسان بالتَّطوُّر. فقد أحصى (براميل) و(ليبرمان) ستّ عشرة مزيةً للجسم البشريّ تظهر للمرَّة الأولى في الإنسان المنتصب والإنسان العاقل ـ الّذي هو أقرب إلى الإنسان الحالي ـ والوقت المقدَّر لتطوُّر الإنسان عن سلفه المشترك مع القرود إلى الإنسان الحالي ستة أو سبعة ملايين سنة فحسب، وقد قدَّر اثنان من العلماء ـ وهما (ديوريث) و(شميدث) ـ الحاجة إلى ستة ملايين سنة لأجل حدوث طفرة واحدة في موقع ارتباط على الدنا والحاجة إلى (٢١٦) مليون سنة لحدوث طفرتين ثابتتين، وعليه فإنَّ تلك المدة لا تكفي لإثبات التَّغيُّرات التَّشريحيَّة السَّتة عشر الضَّروريَّة لوجود الإنسان الحالي.

ولنتوقَّف هنا عند بعضها:

١ ـ أنَّ الإنسان يشبه الحيوانات ـ ولا سيما الرَّئيسيَّات ـ في صورته وأجزائه الدَّاخليَّة، فلو كان الإنسان قد خُلق خلقاً خاصَّاً فلماذا يُخلق على هذا النِّظام نفسه ومتشابهاً بهذه الدَّرجة مع الشّمبانزي مثلاً.

ويلاحَظ بشأن هذا الاستشهاد: بأنَّ من الجائز أن يكون الإله قد اختار للإنسان صورة قريبة إلى بعض الكائنات الموجودة، والّتي هي الأكثر ملاءمة مع الإنسان؛ لما في هذا التَّشابه من روعةٍ وجمالٍ واستئناسٍ للإنسان، وليس هذا الأمر بعيداً عن الاعتبارات الملحوظة للخالق.

٢ ـ أنَّ الإنسان يماثل الحيوانات في تكوُّنه وفق النِّظام الخلويّ للحياة، كما أنَّه يتشابه مع سائر الحيوانات في جيناتها حسب درجة قربه إليها، فهو يشابه مع الشّمبانزي شبهاً كبيراً، وهناك تغيُّرات جينيَّة قليلة جدَّاً أوجبت الاختلاف الملحوظ بينهما.

ويلاحظ بشأن هذا الاستشهاد: أنَّ العلم كشف أخيراً عن أنَّ الفرق الجينيّ بين

الإنسان والشّمبانزي ليس قليلاً، فهو يختلف في تسلسلات الجينات فرقاً معتداً به، ويختلف أيضاً في عدد الجينات، فهناك أكثر من (١٤٠٠) جين يوجد في الإنسان دون الشّمبانزي، ويختلف عنه أيضاً في عدد نسخ الكثير من الجينات الّتي يتشاركان فيها.

٣، ٤ ـ أنَّ الإنسان الأوَّل وجِدَ بحسب المعلومات بعد وجود القردة، وعليه فهو يقع في التَّدرُّج الوجوديّ في الزَّمان المناسب، كما أنَّ موطنه الأوَّل هو موطن القرود أي أفريقيا، وعليه فقد وجد من حيث الرُّقعة الجغرافيَّة في المكان المناسب أيضاً.

ويلاحظ بشأن هذا الاستشهاد: ـ على تقدير الوثوق بمثل المؤشّرات الّتي اعتمد عليها في إثبات التَّدرُّج ـ أنَّ من الوارد أن يكون الخالق قد اختار إيجاد الإنسان في زمان ومكان يوجد فيه كائنات شبيهة بالإنسان من القرود وأشباه الإنسان حتَّى لا يستوحش بانفراده لا سيَّما قبل تكاثره، فهذا يفسِّر التَّشابه بين الإنسان وبين سائر الكائنات الحيَّة حسب تدرُّجها إلى حدٍّ كبير، ويفسِّر أيضاً تأخُّر وجود الإنسان حتَّى وجود الكائنات الشَّبيهة به في الانتصاب والمشي على رجلين أو بعض البراعة.

٥ ـ أنَّ بنيَّة الصّبغي البشريّ رقم (٢) تشبه بنيَّة الصّبغي الّذي نتوقَّع تكوُّنه باندماج نهايات اثنين من صبغيَّات الشّمبانزي مع بعضهما، فلدى البشر (٢٣) زوجاً من الصّبغيَّات، في حين يملك الشّمبانزي والقردة العليا (٢٤) صبغيّاً.

وهذا يشير إلى وجود سلفٍ مشتركٍ بينهما.

ولاحظ على ذلك عدد من العلماء:

أوَّلاً: بعدم ثبوت تحقُّق أيِّ اندماجٍ صبغيّ جينوم الإنسان، بل هناك مؤشّرات متعدِّدة على خلاف ذلك[1].

---

(١) لاحظ: العلم وأصل الإنسان، ص: ١٥٥ وما بعدها.

وثانياً: بأنَّه لم يثبت كون اندماج هذين الصّبغين في البشر أمراً حساساً، فضلاً عن أن يكون قد جعل من الإنسان إنساناً، كما أكَّد على ذلك عالم الأنتروبولوجيا (جوناثان ماركس)(١).

وثالثاً: أنَّ من الجائز في ضوء ذلك أن يكون الجنس البشريّ قد شهد نفسه حدوث الاندماج الصّبغيّ في وقت أصبح عدد أفراده قليلاً، فكان الباقي من البشر كلّهم من نسل الفرد الّذي شهد هذا الاندماج.

٦ ـ وجود حلقات ملائمة لأن تكون متوسطة بين السَّلف المشترك للإنسان والقرود العليا وبين الإنسان من خلال متحجِّرات متعدِّدة نجد أنَّها كلّما كانت أكثر حداثةً كانت أقرب إلى الصِّفات البشريَّة، وفي ذلك ما يؤيِّد أنَّ الإنسان قد تطوَّر تدريجاً عن حيوانات سابقة.

وهذه المتحجِّرات على قسمين:

(أ). ما يسمَّى بالقرود شبه البشريَّة؛ لأنَّها أشبه بالقرود. منها قرود شماليَّة مثل (توماي، أورورين، أردي). ومنها قرود جنوبيَّة مثل (القرد العفاري، والقرد الأفريقي، والقرد القوي، والقرد بويزي).

(ب). ما يسمَّى بالبشريين أشباه القرود، مثل (الإنسان البارع يدوياً، والإنسان منتصب القامة).

ويلاحظ على ذلك: أنَّ هناك جدلاً غير قليل بين أهل العلم في شأن هذه المتحجِّرات، فقد ذهب العديد منهم إلى أنَّ تلك المتحجِّرات بين ما هو قرد حقيقة وبين ما هو بشر حقيقة. وليس هناك حالة متوسطة بالنَّحو المتوقَّع، وقد بينوا ذلك على وجه

---

(١) المصدر السابق، ص: ١٥٦.

التَّفصيل الّذي لا يسع عرضه في المقام.

وقد رأى فريق آخر من العلماء أنَّ المتحجِّرات المذكورة يسيرة ومتقطِّعة، وهذا الأمر وإن أمكن أن يكون من جهة عدم محفوظيَّة المتحجِّرات، لكنَّه على كلِّ حال لا يمثِّل حجَّة على وجود حلقات انتقاليَّة بين السَّلف المشترك المفروض للقرود العليا وللإنسان.

ويضاف إلى ذلك: أنَّه قد تجدَّد منذ فترةٍ متحجِّرات إضافيَّة[1] عن الإنسان تربك الافتراضات المتقدِّمة عن زمان ظهور الإنسان، وتعطي وجوده من قبل تلك الفترة الملائمة للتَّطوُّر الطَّبيعيّ.

٧ ـ الأعضاء والسِّمات الأثريَّة في الإنسان، وهي متعدِّدة:

بعضها غير نافعة، ومن أمثلها ما يلي:

أ ـ حلمات الثَّدي عند الرِّجال، وتفسَّر وفق التَّطوُّر بأنَّها بقايا تطوُّر الذَّكر عن الأنثى.

ب ـ فقرات العصص، فهي لا تؤدِّي أيّ دورٍ فعليٍّ، وكانت وفق نظريَّة التَّطوُّر جزءاً من الذَّيل الطَّويل المفيد للحيوانات، حيث تنتفع به في تحريك ذيلها.

وبعضها ضارَّة، كما في الموارد التَّالية:

(أ). الزَّائدة الدُّوديَّة الّتي تفسَّر وفق التَّطوُّر بحاجة أسلافه من آكلي الأوراق إليها لتساعدها على تحليل السِّليلوز.

(ب). ضرس العقل الّذي يتخلَّص منه كثير من النَّاس بالخلع، وهو بحسب التَّطوُّر ميراث من أسلافه الّذين كانوا يحتاجون لأضراس أكثر للطَّحن قبل اكتشاف النَّار، وقد قيل إنَّ بعض الشُّعوب مثل شعب المكسيك لا ينمو لديهم هذا الضِّرس بنحو فطري.

---

(١) لاحظ ما ذكر حول ذلك في موسوعة ويكيبيديا ومصادرها (نقد التَّطوُّر).

(ج). العصب الحنجري المنعطف للثَّدييات ممتداً من المخ إلى الحنجرة، حيث إنَّه لا يسلك سبيلاً مباشراً إلى الحنجرة، بل يمتد إلى الصَّدر ويتحلَّق حول الشِّريان الأورطي ثُمَّ يطوف عائداً علوّاً للاتِّصال بالحنجرة، وهو ضارٌّ؛ لأنَّه يكون عرضةً للانجراح إذا تلقَّى الإنسان ضربةً على صدره.

ولكن يلاحظ على ذلك: أنَّ الموارد المذكورة لا تثبت تطوُّر الإنسان عن حيوان آخر لأحد وجوه:

١ ـ إنَّ من الجائز في معظم هذه الموارد أنَّ الإنسان نفسه كان على وضعٍ مختلفٍ ينتفع معه بهذه الأعضاء، فمن الجائز مثلاً أنَّ الإنسان ابتداءً كان يأكل الأعشاب ونحوها، ومن ثَمّ كان يحتاج إلى الزَّائدة الدُّوديَّة، ثُمّ اختلف وضعه لاحقاً واستغنى عنها، وكذلك من الجائز حاجته أوَّلاً إلى ضرس العقل للطَّحن ثُمّ استغنى عنه بعد اكتشاف النَّار.

٢ ـ أن يكون الإنسان قد زُوِّد ببعض هذه الأعضاء للجمال، من قبيل وجود حلمة الثَّدي لدى الرَّجل، وفقرات العصص، وقد رأى فريق من علماء الأحياء أنَّ بعض خصائص الكائنات الحيَّة كالطُّيور قد يكون لغاية الجمال والإغراء، وهو قد يرد في شأن الإنسان.

٣ ـ أن يكون بعض هذه السِّمات قد حصل في أثر طفرة ضارَّة عندما كان أفراد الإنسان قليلاً، ولزم الإنسان بعد ذلك؛ لانقراض نسل الّذي لم تتَّفق فيه الطَّفرة، ومن وقف على تعليلات علماء الأحياء في وجه اشتمال الكائنات الحيَّة على بعض الخصائص لا يفقد ما يناسب ذلك فيها.

٤ ـ إنَّ بعض الموارد الّتي تذكر في عداد السِّمات الضَّارَّة غامض وليس مؤكَّداً، مثلاً قد ذكر أنَّ الأنثى لو كانت تلد من بطنها كان ذلك أبعد عن تضرُّرها بالولادة بالقياس إلى ولادتها من أسفل البطن، ولكن ما هو مدى إمكان التَّأكُّد من عوارض وجود فتحة أخرى

تتيح الولادة من البطن؟ بالمقارنة مع الولادة من أسفله؟

٥ ـ وبعد، فإنَّ بعض علماء الطِّبّ يثبتون لبعض الأعضاء والسِّمات المذكورة فوائد مرجِّحة لوجودها حتَّى في الوضع الفعليّ، كما أنَّ هناك من لا يبتّ بعدم فائدة لها من المنظور الطِّبّيّ، ويحتمل أن يكتشف العلم في المستقبل فوائد مقنعة لها لا سيّما فيما لم يجرّب العلم بعد وجود الكائن منذ نشأته من دون العضو المفترض لكي يقدِّر مضاعفات ذلك بشكل ميداني(١)، ويمكن دراسة ذلك في الدِّراسات الموسَّعة.

وأيّاً كان: فلا ينبغي الشَّكّ في أنَّ ثقل الدِّين في مجموع شواهده الفطريَّة وأدلَّته التَّاريخيَّة هو بدرجة كبيرة لا يصحُّ منطقيَّاً رفع اليد عنه بحالٍ على أساس شواهد نظريَّة التَّطوُّر الأحيائيّ، ويبقى الأمر في الموضوع دائراً بين بعض هذه العلاجات المتقدِّمة من قبل في أصل البحث.

هذا آخر ما أردنا ذكره في شأن حقيقة الإنسان في هذا البحث.

حصيلة البحث

وقد تأكَّد من خلال هذا البحث: أنَّ العقلانيَّة العامَّة والعلم يؤكِّدان على ما جاء في الدِّين ـ من أنَّ الإنسان فعلاً يتقوَّم بالبُعد الأخلاقيّ المبني على الإرادة الحرَّة والضَّمير الأخلاقيّ. كما أنَّه يشتمل على بُعد روحيٍّ (غير ماديٍّ) من جهة نشاطات وظواهر عديدة لا سبيل إلى تفسيرها من خلال الصِّفات والتَّغييرات الكيميائيَّة والفيزيائيَّة البحتة.

---

(١) لاحظ موسوعة ويكيبيديا ومصادرها (نقد التَّطوُّر).

الفهرس

حقيقـــة الإنســـــان